

Maria Szyszkowska

*Filozofia
w Europie*



Filozofia w Europie

Maria Szyszkowska

***Filozofia
w Europie***



Temida2

Białystok 1998

58758

© Copyright by Temida 2
Białystok 1998

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiejkolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektryczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem, bez pisemnej zgody wydawcy.

ISBN 83-86137-47-9



242624

Opracowanie graficzne okładki
Jerzy Banasiuk i Krzysztof Kruszewski

Układ typograficzny
Krzysztof Kruszewski

Redaktor techniczny
Jerzy Banasiuk

BIBLIOTEKA GŁÓWNA
Uniwersytetu w Białymstoku



FUW0059548

Wydawca: **Temida 2**

Przy współpracy i wsparciu finansowym Wydziału Prawa
Uniwersytetu w Białymstoku

y-98/98 p

Druk: ORTHDRUK, Białystok

20

Spis treści

I. Od autorki	9
II. Wstęp	11
III. Wybrane zagadnienia filozoficzne	19
Poszukiwanie sensu rzeczywistości	19
Wprowadzenie do aksjologii	28
Ideały	37
Zagadnienie pokoju	44
Odmiany humanizmu	48
Irracjonalizm	53
Wprowadzenie do filozofii twórczości	57
Odpowiedzialność za słowo	66
Wprowadzenie do filozofii prawa	71
Wprowadzenie do filozofii polityki	76
Wprowadzenie do psychologii filozoficznej	90
Filozofia codzienności	96
Autorytety	102
IV. Filozofia przedkantowska	107
Początki filozofii	107
Platon	111
Arystoteles	114
Epikur i Seneka	116
Tomasz z Akwinu	118
Charakterystyka dwóch epok	121
Bacon	122
Kartezjusz	123
Berkeley	126

Spinoza	128
Leibniz	130
V. Przełomowe znaczenie filozofii Kanta	133
VI. Filozofia pokantowska	159
Pozytywizm i neopozytywizm	159
Schopenhauer	165
Neokantyzm	167
Dilthey	188
Nietzsche	190
Bergson	197
Poincaré	199
Neotomizm	200
Egzystencjalizm	206
Fenomenologia	214
Spengler	217
Strukturalizm	219
Russell	221
Ortega y Gasset	222
Santayana	225
Popper	226
Pragmatyzm	229
Postmodernizm	230
New Age	234
VII. Filozofia w Polsce	237
Lutosławski	237
Fiszer	241
Filozofia w Polsce po drugiej wojnie światowej na tle filozofii międzywojennej	244
Główne nurty filozofii chrześcijańskiej w okresie powojennym	257
Chojnacki	265

Braun	272
Gawecki	275
Czeżowski.....	286
Kotarbiński	288
Trzebuchowski	294
Aleksandrowicz.....	297
Dąbrowski.....	302

I. Od autorki

Pominięcie w tej książce pewnych systemów filozoficznych, jak heglizm czy marksizm, płynie ze świadomości, że są one powszechnie znane w Polsce. Poświęcono im wiele publikacji. Zaledwie od dziewięciu lat zaniknął u nas marksizm, który dominował od 1950 roku. Nagle zyskał wielu zwolenników i równie nagle zaczęto się od niego u nas odżegnywać.

Ostatni rozdział odbiega od przyjętej tu klasyfikacji na filozofię przedkantowską, kantowską i pokantowską. Dotyczy on myśli filozoficznej określonego kraju. Byłoby interesujące prześledzić myśl filozoficzną w poszczególnych państwach, aczkolwiek dorobek filozoficzny ma sens ponadnarodowy, uniwersalny.

Wyodrębniam jednakże filozofię w Polsce, bo często bywa pomijana przez Polaków w opracowaniach dziejów filozofii. Wyodrębniam, mając nadzieję, że przezwyciężona zostanie w przyszłości nasza mikromania narodowa. Wymaga to posiadania wiedzy o własnym polskim dorobku i związanej z tym świadomości dokonań, które powinny stawać się zarzewiem dalszych twórczych poszukiwań.

Książka niniejsza nie jest z zamierzenia wyczerpującym i pełnym zarysem dziejów myśli filozoficznej. Podejmuję w niej wybrane problemy o znaczeniu mającym, moim zdaniem, szczególnie doniosłe znaczenie. Podobnie rozdział zamykający książkę sygnalizuje znaczenie jedynie wybranych systemów utworzonych w Polsce. Jeśli piszę o pragmatyzmie, powstałym na innym kontynencie, to dlatego, że wpłynął na myśl europejską.

Interesują mnie wyłącznie dzieje myśli filozoficznej bez odniesień do okoliczności jej tworzenia. Te odniesienia nie wyjaśniają ani związków między poszczególnymi systemami, ani nie przyczyniają się do pogłębionego rozumienia formułowanych stanowisk. W takich samych okolicznościach i w tym samym czasie bywają tworzone odmienne poglądy filozoficzne. Warunkują to cechy indywidualne twórców i ograniczone możliwości poznawcze człowieka dążącego do

poznania rzeczy samych w sobie, czy też mówiąc inaczej: istoty rzeczy lub bytu.

Myśl filozoficzna, niedoceniana powszechnie, poszerza horyzonty poznawcze i nadaje głębszy wymiar istnieniu człowieka, który się z nią zetknął. Pozwala ona kształtować własny pogląd na świat i wyzwalać się - dzięki poznanej panoramie stanowisk filozoficznych - spod presji „jedynie słusznych” stanowisk.

Pragnę podziękować Czesławowi Tarnogórskiemu za dyskusje i uwagi pomocne w przygotowaniu tej książki.

II. Wstęp

Niepokój związany z sensem i celem istnienia, z nieodwołalnym zagrożeniem przez śmierć, która przerywa trwanie człowieka, sprawia, że zadajemy sobie pytania prowadzące do filozofii. Pomimo tylu już wieków filozofii i nauk szczegółowych wciąż nie najlepiej umiemy odpowiedzieć na pytanie jak żyć. Zagubieni wobec wielu nieraz sprzecznych poglądów, o potęgę sił psychicznych człowieka mamy wciąż mgliste pojęcie.

Wzorem człowieka był dla filozofów starożytności mędrzec, to znaczy człowiek o rozwiniętej doskonale osobowości, wewnętrznie harmonijny. Człowiek dobrze myślący, dobrze mówiący i czyniący dobro. Zgodność myślenia, mówienia i działania była dla starożytnych wskazaniem na tyle oczywistym, na ile dziś wymagającym przypominania i nakłaniania.

Człowiek miał dążyć do cnoty, czyli do trwałej pełni szczęścia sprzęgniętej nierozzerwalnie z pięknem i z dobrem oraz ze świadomością, że czynimy coś, co jest sprawiedliwe. To znaczy - innymi słowy - że miał podporządkować się racjom rozumu.

W średniowieczu spojrzenie na człowieka cechowało zabarwienie religijne. Naukę o duszy ludzkiej pogłębiono przez wprowadzenie dogmatu o jej nieśmiertelności. Koncepcja państwa idealnego została zastąpiona przez św. Augustyna koncepcją państwa Bożego, którego obywatele po Sądzie Ostatecznym zespolą się trwale z Bogiem. Średniowiecze odeszło też od nauki o cnocie jako naturalnej wartości człowieczeństwa, wprowadzając pojęcia świętości i grzechu, nie znane filozofom czasów starożytnych.

Starożytni pytali przede wszystkim: czym jest świat; wieki późniejsze koncentrują uwagę bardziej na tym, jak poznajemy. W rezultacie człowiek został sprowadzony w systemach filozofów do roli podmiotu poznającego świat. Interesowano się też nadal człowiekiem bezpośrednio, tworząc w kolejnych wiekach nowe systemy etyczne i filozoficzno-prawne. Wyłonił się z nich dwojaki obraz człowieka. A więc przede wszystkim wizerunek ludzi żyjących w sposób nieokieł-

zany, wolny i poza społeczeństwem, to znaczy w stanie natury, czyli w okresie poprzedzającym utworzenie społeczeństwa i państwa. Poszczególne jednostki rzekomo wiodły w stanie natury obok-siebie-życie. Przeciwwstawiono temu wizerunkowi człowieka obraz ludzi żyjących w państwie, zniewalających swoje popędy względami - nieznanego im wcześniej - życia społecznego. Świadomość splotu zależności społecznych doprowadziła zresztą jednego ze współczesnych filozofów, Giorgio Del Vecchio, do sformułowania prawa do samotności jako podstawowego i niezbywalnego prawa człowieka.

Filozofia człowieka w systemach tworzonych przed- i przez dziewiętnaście wieków po Chrystusie jest niepełna. Wynikało to głównie stąd, że filozofowie interesowali się istotą człowieka z pominięciem problemu istnienia. Wyrażali też uproszczone przekonanie, że człowieka - jako istotę rozumną - wystarczy oświecić, by nakierować na właściwą drogę. Ani działy filozofii zwrócone bezpośrednio ku człowiekowi, a więc np. etyka i filozofia prawa, ani działy systemów pośrednio zwrócone ku człowiekowi, jak np. filozofia bytu czy teoria poznania, nie dały zadowalającej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o człowieka.

Przemiany, które w ciągu tych wieków zaszły w pojmowaniu człowieka, można zilustrować na przykładzie. Weźmy pod uwagę powody, dla których filozofowie domagali się ulepszenia życia gospodarczego. Ten problem absorbował myślicieli od zarania dziejów. Arystoteles wskazywał rolę bodźców ekonomicznych nawet w wytwarzaniu gotowości bojowo - patriotycznej obywateli. Platon szczegółowo określił problemy własnościowe poszczególnych grup społecznych w swej koncepcji komunizmu, którą miało urzeczywistnić idealne państwo.

Ta troska filozofów starożytności o należyte rozwiązanie kwestii ekonomicznych była spowodowana chęcią wyeliminowania przeszkód w drodze ku osiągnięciu cnoty. Natomiast filozofowie Średniowiecza pragnęli należytego ułożenia stosunków gospodarczych głównie po to, by człowiek mógł bez zakłóceń oddawać się trosce o zbawienie duszy. Z kolei filozofowie wieków XVI-XVIII, traktując często

człowieka jako element samoistnej wspólnoty, uważali, że należy ulepszać życie gospodarcze ze względu nie na dobro jednostki, lecz potęgę państwa czy narodu. W XIX wieku przeważała znów troska o atomistycznie pojętego człowieka, walczącego z innymi o byt. W naszym stuleciu, doszedł na nowo wzgląd na człowieka traktowanego jako element całości.

Rewolucja w pojmowaniu człowieka nastąpiła w XX wieku. Stało się to pod bezpośrednim wpływem uczniów Kanta, który notabene tworzył swój system filozoficzny nie bez wpływu filozofii scholastycznej. W czym się wyraziła? Uznano, że momentem wyróżniającym człowieka, decydującym o człowieczeństwie, jest tworzenie kultury. Tworzenie kultury angażuje nie tylko rozum, ale w równym stopniu stronę emocjonalno-wolitywną, dawniej pomijaną przez filozofów. W przedmiotach kultury twórca wyraża wszak nie tylko swoje przemyślenia, ale i pragnienia, uczucia, przeżycia. Nasz wiek pogłębił więc spojrzenie na człowieka. Człowiek przestał być pojmowany jako funkcja rozumu. Została uwzględniona ważność tego wszystkiego, co jest w nas pozaracjonalne.

Wyróżnikiem człowieka spośród innych istot żywych nie jest w tym nowym ujęciu rozum, lecz niepowtarzalnie ludzka działalność. Angażuje ona nie tylko intelekt. Całokształt ludzkiego odczuwania, dążeń lęków, niepokojów, przeżyć, zamierzeń i przeczuć - słowem problemy ludzkiego istnienia wyrażone zostają w tym, co człowiek tworzy.

Ten przewrót w pojmowaniu człowieka pogłębili egzystencjaliści. Uznali, że sens świata, którego poszukiwali już filozofowie starożytności, spoczywa w człowieku. Człowiek tworzy sam siebie w przeciągu dziejów własnego życia i tworząc siebie nadaje zarazem sens otaczającemu go światu. Następuje to nie tylko w drodze intelektualnego pojmowania, lecz również w drodze przeżywania. Słusznie podkreślili rolę czynników emocjonalno-wolitywnych w poznawaniu świata i w ogóle we wszystkich przejawach ludzkiego życia; czynników dawniej jakby wstydliwie zatajanych.

Co więcej, egzystencjaliści skupili refleksję filozoficzną na istnieniu człowieka w świecie, w przeciwieństwie do starożytności i dziewiętnastu wieków dociekań filozoficznych po Chrystusie. Wywarło to silny wpływ na dzisiejsze systemy filozoficzne.

Nastąpiło w filozofii wyraźne przejście od badania istoty świata, w którym człowiek żyje, do skupienia uwagi na - nazwijmy to - wewnętrznym świecie człowieka. Dawniej pomijana strona emocjonalno-wolitywna zostaje dziś, zgodnie z psychologią, brana pod uwagę w tej samej mierze, co strona intelektualna. Temu, co pozaracjonalne - a ważące również na tym, co racjonalne w człowieku - filozofowie zaczynają poświęcać należytą uwagę.

W ciągu wieków trwania filozofii do rzadkości należał filozof, który by całkowicie i wyłącznie ogniskował swą myśl bezpośrednio wokół człowieka. Uczynili tak na przykład Sokrates, Nietzsche i Kierkegaard. Ale rozważając ogół systemów filozoficznych stworzonych w dziejach dochodzi się do paradoksalnego wniosku, że w ogóle nie uprawiano filozofii człowieka. Dla ogółu filozofów zainteresowanie człowiekiem ograniczało się tylko do pytań, jak człowiek powinien postępować oraz jak należy zorganizować całokształt życia w społeczeństwie. Filozofia człowieka jako wyodrębniony dział filozofii zaczyna się tworzyć dopiero od paru dziesięcioleci.

Filozofowie na ogół nie zauważali tego, że człowiek nie tylko pojmuje intelektualnie, ale przede wszystkim przeżywa świat, i że w rezultacie człowiek wie znacznie więcej, niż jest w stanie zrozumieć. Ale systemy filozoficzne Europy wyrażają to tylko, co daje się ująć pojęciowo.

Dążenie do zrationalizowania zaprzepaściło w nauce dawną wiedzę o człowieku, do której powoli i nieśmiało znów wracamy odkrywając to, co wiedziano w dawnych wiekach o człowieku. Filozofia europejska i jej pochodne - tzn. północnoamerykańska (kontynuatorka filozofii anglosaskiej, czyli filozofii wyspowej części Europy) i południowoamerykańska (kontynuatorka filozofii kontynentalnej części Europy) - stworzyły uproszczony obraz człowieka. Nie może

więc budzić zdziwienia sięganie w Europie do filozofii Wschodu, która w większym stopniu zgłębiła tajemnicę człowieka.

Prawdy o człowieku są wyrażane nie tylko w systemach filozoficznych. W nie mniejszym stopniu znajdujemy je w literaturze, w filmach, w sztuce; to wszystko, co umyka możliwości wypowiedzenia w pojęciowym języku systemów. Toteż stworzenie filozofii człowieka wymaga sięgania do sztuki i do literatury, w tym do poezji, by dotrzeć do tych pozaintelektualnych pokładów struktury psychicznej, które kierują w daleko większej mierze naszymi poczynaniami niż raczej czysto rozumowe.

Naturalizm w myśl którego człowiek podlega wyłącznie prawom przyrody, jak i antynaturalizm głoszący, że to, co ludzkie jest jedynie pochodzenia kulturowego - nie mają w naszych czasach swoich kontynuatorów. Nikt nie przeczy bowiem dzisiaj, że świat kultury został powołany do życia przez człowieka i że podlegamy zarówno prawidłowościom świata przyrodniczego, jak i kulturowego.

Wielu współczesnych bierze pod uwagę wpływ na człowieka jeszcze jednego świata, a mianowicie świata ideałów.

Świat kultury to świat wartości urzeczywistnionych; świat ideałów - to świat wyższych wartości ukierunkowujących ludzkie działania, to świat tego, co powinno zostać spełnione. Jest to świat na miarę tęsknot i oczekiwań człowieka. Takie drogowskazy mobilizują do podejmowania działań.

Świat kultury, wywiera przemożny wpływ na człowieka. Warunkuje nawet sposób pojmowania świata przyrody. W coraz większym stopniu zostajemy odseparowani - poprzez to, co sami powołujemy do istnienia - od świata przyrody. Trudno dzisiaj głosić, że człowiek podlega wyłącznie prawom przyrody i że jedynie nauki przyrodnicze są uprawnione do miana nauk. Również trudno przyjmować, że to, co ludzkie jest pochodzenia wyłącznie kulturowego - nie zaś również przyrodniczego.

Trzeba też podkreślić, że w XX wieku nie wolno rozpatrywać problemu istoty człowieka, czy raczej swoistości człowieczeństwa bez

wzięcia pod uwagę kultury masowej. Ten rodzaj kultury został szeroko omówiony w wielu pracach socjologicznych, ale uważam, że wymaga omówienia z punktu widzenia filozofii kultury. Warto odrodzić u nas filozofię kultury również i dlatego, że przyczyni się do pogłębienia wiedzy o samym człowieku.

Tendencja do socjologicznego sposobu ujmowania zjawisk kulturowych, jak również natury człowieka, jest u nas bardzo silna. Wpływ myśli amerykańskiej wytworzył przekonanie, że synonimem nowoczesnego podchodzenia do rozpatrywanych zjawisk jest socjologiczny sposób myślenia. Nie mniej silne oddziaływanie marksizmu spowodowało interpretację zjawisk przez odniesienie do określonej formacji społeczno - ekonomicznej.

Nota bene początek filozofii kultury - którą należałoby u nas odrodzić - wywodzi się od Kanta, od jego idealizmu transcendentologicznego. Kant postąpił inaczej niż poprzedzający go filozofowie. Nie uczynił przedmiotem swoich dociekań rozumu człowieka lecz wytwory ludzkiego poznania, fenomeny. Podobnie filozofia kultury przedmiotem swoich dociekań czyni dzieła człowieka. Ujmuje kulturę, mimo jej różnorodności, jaką pewną jedność, jako rezultat odniesienia działań człowieka do świata wyższych wartości. Aksjologiczny punkt widzenia, charakteryzujący filozofię kultury, różni ją zasadniczo od socjologicznego podejścia, które bada relacje dzieł kulturowych i warunków, w których były one tworzone. A więc aktywność sfery psychicznej - nie zaś determinizm biologiczny czy uwarunkowania społeczno - ekonomiczne - jest uznawana ze źródła dynamizmu człowieka. Filozofia kultury nabiera szczególnego znaczenia w świetle poglądów, które wiążą tworzenie kultury z problemem sensu ludzkiego życia.

Na ogół nikt dziś nie przeczy obiektywnemu istnieniu świata przyrody i świata kultury. Ten realizm teoriopoznawczy nie rozwiązuje jednak jednoznacznie zagadnienia poznawalności świata. Bywają współcześnie formułowane poglądy w myśl których teorie naukowe mają na celu przede wszystkim oswajać nas z groźnym i do końca niezgłębionym światem przyrody. Oswajać, to znaczy spoglądać na

świat poprzez ustalone w naukach prawidłowości. A czy naukowe ustalenia odpowiadają zachodzącym procesom? Takie pytanie byłoby źle postawione. Nie ma na nie odpowiedzi, bowiem nie możemy wykroczyć poza nasz ludzki subiektywizm. Pozostajemy w świecie dostosowanym do budowy naszych zdolności poznawczych i narzędzi poznawczych. Pozostają nie spełnione marzenia o poznaniu rzeczy samych w sobie czy inaczej bytu surowego.

Zapewne więc wszelkie nauki - przyrodoznawstwo i humanistyka - są zarazem naukami o człowieku. Temu stwierdzeniu nie przeczy fakt obiektywnego istnienia świata przyrody i świata kultury. I dlatego nie mogę zgodzić się z poglądami w myśl których nauki o tym, co niezależne od człowieka czyli przyrodoznawstwo mają być wzorem do naśladowania, zaś powątpiewa się w naukową wartość humanistyki. Warto tu przypomnieć pogląd Kanta, że przedmiotu nie da się ująć bez poznającego podmiotu. Świat przyrody i świat kultury - rozpatrywane w płaszczyźnie poznawczej - są na równi wynikiem obiektywizacji człowieka.

III. WYBRANE ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE

Poszukiwanie sensu rzeczywistości

Erazm z Rotterdamu sprowadził w swych dziełach wszystkie sprawy ludzkie do pewnej jedności. Wskazał na głupotę w postaci pychy, próżności, żądzы sławy uznając ją za siłę poruszającą również to, co na świecie uważa się za podniosłe i wielkie. Erazm zamyka wszystko, co ludzkie w pojęciu głupoty, scalając w ten sposób różnorodność i wielorakość świata.

Myśliciele i filozofowie od stuleci poszukują wspólnej zasady obserwowanych przez siebie zjawisk. Dążą do scalenia wielorakości świata przez sprowadzenie jej do jakiegoś jednolitego źródła. Filozof wyodrębnia z różnorodności zjawisk pewne uznane przez siebie za zasadnicze, i zmierza na ich podstawie do interpretacji całości bytu. Każdy system filozoficzny stara się odkryć sens tego bogactwa rzeczywistości. Każdy opiera się na aksjomatach, których prawdziwości niesposób dowieść. Niemożliwość ostatecznego rozstrzygnięcia sporów filozoficznych płynie stąd, że tezy filozoficzne, a zwłaszcza aksjomaty, na których wznoszą się poszczególne systemy, nie poddają się empirycznej czy matematycznej weryfikacji. Jedynie uzgodnienie twierdzeń sprawdzalnych w drodze eksperymentu bądź obserwacji jest możliwe w sposób niepodważalny. Inaczej sprawa się przedstawia z poglądami filozoficznymi. Tu o jednoznaczność w skali powszechnej trudno. Jak znaleźć dowód naukowy, który mógłby jednoznacznie ustalić, na przykład, trafność twierdzenia Gandhiego: słabszego należy bronić. Natomiast twierdzenie, że na przykład metale rozszerzają się pod wpływem wzrostu temperatury jest sprawdzalne.

Systemy filozoficzne odnoszą się do tego samego świata i ich różnorodność jest różnorodnością kątów patrzenia. Można by powiedzieć, że poszczególne systemy filozoficzne eksponują odmienne aspekty rzeczywistości. W filozofiach trudno się doszukać wielu prawd pewnych i stałych. Twierdzenia krańcowo odmienne występują obok siebie z jednakowym uprawnieniem do słuszności.

Badając dzieje rozwoju filozofii można dojść do wniosku, że poszczególni jej twórcy wypełniają jak gdyby schemat możliwych filozofii. Można by rzec paradoksalnie, że niewidzialne zaklęcie każe im wciąż powracać do takich samych rozstrzygnięć filozoficznych, choć wyrażanych w odmiennych językach pojęciowych. Dlatego właśnie historia filozofii - w przeciwieństwie do historii nauk szczegółowych - nie jest historią.

Historia filozofii informuje zarazem o problemach filozoficznych współczesności. Od najdawniejszych czasów wciąż na nowo filozofowie usiłują dotrzeć do poznania istoty rzeczywistości oraz wyjaśnić sens ludzkiego istnienia. I okazuje się, że zasadnicze stanowiska filozofów starożytności czy średniowiecza mają i w XX wieku swoich wyznawców. Systemy filozoficzne - w przeciwieństwie do teorii nauk szczegółowych - nie starzeją się.

Podstawowe problemy filozoficzne, nie znajdują nigdy jednego, ostatecznego rozwiązania. Powracają do nich filozofowie, formułując kolejne możliwe rozstrzygnięcia. Ale mimo tej odmienności i odrębności poszczególnych systemów zaznacza się jedność filozofii i jej jakościowa odmienność od nauk szczegółowych. Jedno jest im wspólne: perspektywa poznawcza, wyznaczana dotychczasowymi osiągnięciami, która określa i sposób uprawiania filozofii, i sposób uprawiania nauk szczegółowych.

Ani wiedza w obrębie nauk szczegółowych, ani wiedza filozoficzna nigdy nie tworzy się na podstawie samych czystych faktów doświadczalnych. Zawsze są w nich uwikłane założenia teoretyczne. Przy czym nie można uzyskać kontaktu ze światem w sposób nie zabarwiony subiektywizmem. Nie powinno to być rozumiane jako zarzut pod adresem filozofii. Jeżeli już koniecznie - to w takim razie jako zarzut wobec wszelkich nauk, w tym i filozofii. Bo weźmy pod uwagę, że w naukach szczegółowych ten sam zespół faktów wyjaśnić można za pomocą nie jednej lecz kilku teorii, wzajemnie nieraz sprzecznych.

Wielość systemów filozoficznych, z których każdy zawiera część prawdy o rzeczywistości i o człowieku odmiennie ją wyrażając. A gdyby tak spojrzeć na to z punktu widzenia społecznego, z punktu widzenia troski o jedność społeczeństwa? Wyznawcy odmiennych systemów mogą być zwolennikami tej samej orientacji politycznej. Trzeba tu zwrócić uwagę na fragment pism Lenina (List do A.M. Gorkiego)¹, w którym głosi, że z filozofii idealistycznej można wysnuwać wnioski z pożytkiem dla partii.

A co wpływa na wybór określonego stanowiska filozoficznego? Dlaczego opowiadamy się za takim właśnie, a nie innym? Decydują o tym względy nie tylko racjonalne, ale też wychowawcze, środowiskowe, społeczne i właściwości indywidualne. Podobnie formułując własne oryginalne stanowisko filozof tworzy system uzależniony w jakimś stopniu od swej struktury psychicznej. I to uzależnienie w filozoficznych systemach jest nieporównywalnie silniejsze niż w teoriach nauk szczegółowych.

Filozofom rozmaicie ukazuje się badany przez nich świat. Wszystko zależy od punktu widzenia, od uwypuklenia fragmentu nieskończonej różnorodności zjawisk. Wrażenia zależą zarówno od zewnętrznego przedmiotu, jak i konstrukcji reagujących na nie receptorów człowieka. Idąc dalej, można zaryzykować twierdzenie, że system filozoficzny zależy nie tylko od sposobu intelektualnego pojmowania świata przez filozofa, ale i od jego pragnień i chęci, od całego splotu czynników pozaracjonalnych i racjonalnych w wąskim rozumieniu tego słowa. Zachodzi odpowiedniość struktury psychofizycznej filozofa i stworzonego przez niego systemu. Oczywiście stopień tej odpowiedniości jest nieporównywalnie silniejszy w dziełach sztuki.

Odczucie tajemnicy, czegoś niepoznawalnego w otaczającej nas rzeczywistości nie prowadzi do wniosku, że świat jest nielogiczny. Ta wyczuwalna synteza pierwiastków racjonalnych z tym, co transracjonalne skierowuje uwagę ku religii bądź ku filozofii, bądź też ku

1. W.I. Lenin, List do A.M. Gorkiego z 25 II 1908, Dzieła, t. 13, s. 451-452.

obu dziedzinom łącznie. Człowiek stara się znaleźć uzasadnienie nie tylko dla zjawisk go otaczających. Czyni wysiłki, by odnaleźć rację swego istnienia.

Współcześni ludzie zamykają się chętnie w granicach świata empirycznego, który wciąż podlega zmianom, nota bene nieraz w kierunku dalekim od oczekiwań ludzkich. Związany z najbliższymi celami - człowiek nie tylko nie potrafi już ogarniać całokształtu życia, ale zostaje też wyrwany z tradycji. Zdobywcze cywilizacji stwarzają możliwość stałego wdrażania się świata zewnętrznego w światy wewnętrzne poszczególnych jednostek. W rezultacie powstaje uczucie zagrożenia i zagubienia w świecie, którego sens chciałoby się zgłębić.

Dzisiejsza filozofia przechodzi od nastawienia kosmologicznego do nastawienia antropozoficznego. Człowiek i jego zmierzanie ku wyższym wartościom zaczyna stanowić ośrodek zainteresowania myślicieli i pod tym kątem staramy się też na nowo odkryć sens filozofii wydobywając z niej filozofię człowieka.

Zachodzi ścisłe powiązanie między filozofią a potrzebami życia i filozofia jest niezbędnym składnikiem współczesnej kultury i cywilizacji. Okazuje się, że zasada ekonomicznego czy administracyjnego zjednoczenia społeczeństwa nie wystarcza, że w równym stopniu potrzebna jest jednocząca myśl, filozofia organizująca społeczne działanie. Dzieje ludzkości dają wiele dowodów na to, że filozofia staje się realną siłą społeczną, jeśli wyraża pragnienia określonej grupy społecznej i jeśli grupa ta zmierza do ich urzeczywistnienia.

Filozofia umożliwia pełniejszą analizę społecznej rzeczywistości i jest zarazem drogowskazem dalszego działania, tworząc wizję przyszłości. Tak jak osobowość człowieka nie może się rozwijać, jeśli nie określi on idealnego obrazu siebie samego, który by go dynamizował, podobnie i społeczeństwo nie może się rozwijać jeżeli jest pozbawione ideału, ku któremu ma zmierzać. Od filozofów należy oczekiwać określenia kierunku rozwiązywania kwestii społecznych, czy politycznych.

Elementy subiektywizmu zaznaczają się we wszelkich teoriach naukowych. W przypadku filozofii przybierają m. in. postać narodowego zabarwienia systemów. W swej *Historii filozofii* Ernst von Aster wyodrębnia trzy typy filozofii (Europy zachodniej, Indii, Chin) i wskazuje na niejednorodność sposobu filozofowania europejskiego, źródła tego upatrując w różnicach narodowościowych. Filozofia angielska uwarunkowana jest, według Astera, mocniej niż kontynentalna, historią swego narodu i znacznie bardziej związana z praktycznymi zagadnieniami współczesności. W filozofii niemieckiej przeważa skłonność do spekulacji, do oderwania się od nauk szczegółowych. natomiast tendencje encyklopedyczne, dążenie do zbudowania syntezy całej pozytywnej wiedzy - to znamiona francuskiej filozofii. Nie wdając się w ocenę stanowiska von Astera - który właściwie w ogóle nie dostrzega ani filozofii słowiańskiej, ani swoistości filozofii Ameryki Południowej - przytaczam jego pogląd, jako ujawniający wpływ kultury narodowej na rozstrzygnięcia filozoficzne.

Kultywowanie elementów narodowych w kulturze dotyczy w zasadniczy sposób filozofii, ze względu na specjalną rolę, jaką pełni w narodowej tradycji. „My Polacy - zwraca uwagę Przybyszewski² - mocą niesłychanej pojemności duszy naszej jesteśmy w stanie objąć i zrozumieć, przeżyć nawet kultury całego świata - naszej odrębnej, narodowej kultury, mimo, że stoi na takiej wyżynie jak żadna inna odrębna i specyficznie narodowa kultura, żaden inny naród nie zrozumie ani nie odczuje, prócz pobratymczych narodów słowiańskich”.

Oparcie się na tradycji polskiej filozofii pozwoliłoby przezwyciężyć narodową mikromanę, przejawiającą się w pokornym zachwycie dla tego, co wytworzyła myśl filozoficzna innych krajów. Dla przykładu podam, że zaznaczyła się u filozofów Zachodu tendencja ujmowania rzeczywistości w jej strukturze dynamicznej, w rozwoju. Otóż ta pochwała rozwoju i odejście od statycznej koncepcji rzeczywistości zostały wyrażone znacznie wcześniej w dziełach polskich mesjanistów.

2. S. Przybyszewski, *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1922, s. 53.

Tworzenie i dalsze rozwijanie sformułowanych już zasad polskiej filozofii jest sprawą doniosłą, o ile się zważy, że filozofia ta nie tylko prowadzi do pogłębienia analizy rzeczywistości, ale jest również sposobem zdobywania samowiedzy przez naród. Naród pozbawiony ideału wytyczającego kierunek jego działania nie może harmonijnie się rozwijać, zagubiony w krążeniu wokół wartości materialnych. Doświadczenia naszego stulecia wskazują najwyraźniej, że niekiedy siła idei filozoficznych jest większa niż dynamika zmian ekonomiczno - produkcyjnych.

Nauka współczesna dając dowody niebywalej potęgi, nie paraliżuje dociekań filozoficznych. Powinniśmy dążyć do tworzenia polskiej szkoły myślenia filozoficznego. Charakter narodowy filozofii polskiej zaznacza się coraz wyraźniej począwszy od renesansu, ale historiozoficzne rozmyślenia nad przeszłością narodu i przewidywanie przyszłości znalazły wyraz dopiero w filozofii okresu 1830-1863. Sens zasadniczy jej dociekań zawarł się w pytaniu - skąd i dokąd idziemy.

Polska filozofia narodowa - stworzona głównie w połowie XIX wieku (między powstaniem listopadowym a powstaniem styczniowym) - była dziełem nie tylko filozofów w sensie profesjonalnym. Mówiąc słowami Brzozowskiego³ był czas, gdy z narodu pozostał poćwiartowany, w kajdany zakuty trup i te niby pokutne duchy, po wszystkich zakątkach Europy wśród niesnasek, zwątpienia, goryczy, tułające się zastępy emigracyjne. W takich warunkach rodziła się polska poezja romantyzmu, w takich warunkach doszedł naród do swej ostatecznej, nieprzemijającej samowiedzy.

Dlaczego o romantyzmie? Czy to nie historia, anachronizm? I tak i nie zarazem. Nie bywa w dziejach zamkniętych okresów o jednorodnej kulturze. Dany typ kultury może być jedynie dominujący, charakterystyczny, ale nigdy - jedyny. Tak więc choć romantyzm nie jest prądem naszych czasów, niezaprzeczalnie istnieją w kulturze XX

3. S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Rzym 1945.

wieku elementy romantyzmu mniej lub bardziej utajone. Wiara w posłannictwo narodu wybranego dla spełnienia opatrnościowej misji ratowała psychicznie Polaków. Idea mesjanizmu pozwalała znosić lata rozbiorów rodząc nadzieję odzyskania wolności. Liczenie sił na zamiary właściwe romantyzmowi - czy nie kojarzy się z wydarzeniami ostatniej wojny?

Mamy skłonności do niedoceniań i czasem wręcz deprecjowania tego, co stanowi wykwit polskiej myśli, zwłaszcza filozoficznej. Paradoksem jest fakt, że dla przeciętnego Polaka, któremu mówią coś nazwiska Platona czy Kanta, na ogół nie wiele znaczą - Cieszkowskiego, Lutosławskiego czy Hoene Wrońskiego. Ostatni z wymienionych filozofów poruszył - spośród polskich - najmocniej umysłami Europejczyków i do dziś wzbudza zainteresowanie.

Wśród zwolenników Hoene Wrońskiego znajdowali się i znajdują przedstawiciele różnych państw Europy i Ameryki. Wymienię tu rozprawy Gennadego Eykałowicza, wcześniejsze F. Warraina, czy studia nad myślą Hoene Wrońskiego prowadzone przez Akademię Nauk w Limie. Do polskich najwybitniejszych wrońskistów należeli J. Jankowski, P. Chomicz, Cz. Jastrzębiec Kozłowski, J. Braun, Cz. Domaradzki i współcześnie L. Łukomski, S. Kozłowski, J. Łuszczewski, A. Madej, J. Stępniewski oraz z młodego pokolenia K. Zieliński. Ale kto wiedział o obchodzonej dwusetnej rocznicy Hoene Wrońskiego?

Społeczeństwo nie istnieje dla społeczeństwa, lecz dla jednostek, z których żadna nie byłaby w stanie ani przetrwać biologicznie, ani rozwinąć swojej osobowości żyjąc w izolacji. Tę potrzebę innych oddał plastycznie Nietzsche⁴, ujmując stosunek jednostki do społeczeństwa na podobieństwo owych, tęsknoty do słońca pełnych pnąców - na Jawie zwą je Sipo Matador - „co tak długo i tak często oplatają ramionami swemi dęby, aż wreszcie, wysoko ponad nimi, ale na nich

4. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków (bez daty), s. 241.

wsparte, mogą rozchylić swe korony i ukazać się w przepychu swego szczęścia”.

Na pewno dotychczasowa indywidualistyczna filozofia ma jedynie walor historyczny. Ale pewne też jest, że filozofią przyszłości nie może być filozofia - nazwijmy - czysto kolektywistyczna, która ujmowałaby jednostkę wyłącznie jako składnik masy. Istotę rzetelnej filozofii cechuje zwrócenie się ku indywiduum i ku społeczności.

Można by paradoksalnie orzec: nie ma praw jednostek, lecz są tylko prawa społeczne wyznaczone przez interes zbiorowości. Byłoby to jednak orzeczenie podobne do twierdzenia, że nie ma altruizmu, a jest tylko egoizm w najszerzej pojętym znaczeniu tego słowa, bo nawet u podłoża czynów wymagających od nas poświęcenia i samozaparcia leży zadowolenie z siebie samego.

Człowiek poprzez człowieka. Człowiek względem człowieka. Człowiek stwarzany człowiekiem. Człowiek spotęgowany człowiekiem - oto opis zjawisk, wyrażony językiem Gombrowicza i wciąż ostatecznie niepoznany. To zasadnicze przeciwieństwo tkwiące w relacji człowiek - człowiek powinno stać się wreszcie ośrodkiem refleksji filozoficznej. Człowiek nie może potwierdzać swej indywidualności bez uznania indywidualności drugiego człowieka i bez ograniczenia własnej arbitralności czy samowoli. Człowiek rozwiązuje wprawdzie problemy otaczającego świata z powodzeniem, o czym świadczyć by mogły loty kosmiczne, ale im bardziej w świat ten wnika, tym bardziej staje się sam dla siebie zagadką. I nie może równie skutecznie rozwiązać najistotniejszego problemu, mianowicie problemu własnego istnienia. Paradoks polega na tym, że im bardziej znamy fakty o człowieku w różnych epokach, w różnych środowiskach kulturowych, tym więcej człowiek staje się czymś enigmatycznym, nieprzewidywalnym, mającym nieograniczoną plastyczność, w równym stopniu dynamiczną jak i bierną. Człowiek zmienia się w czasie - do wciąż nowego losu. Każda z jego nowych postaci w każdorazowo przez niego stwarzanym świecie jest podobna i niepodobna zarazem do poprzedniej.

Utrzymanie się biologiczne przy życiu i rozwój osobowości wymaga nie tylko innych ludzi, ale również korzystania z dóbr materialnych. I to nie tylko po to, by zapewnić życie na poziomie wegetatywnym. Realizowanie siebie wiąże się z ekspresją zewnętrzną. Usiłowanie to kończy się fiaskiem, jeśli rezultat owej realizacji siebie samego staje się dla człowieka tworem w dużym stopniu obcym, należącym nie do świata podmiotowego, lecz do świata rzeczy. Zachodzi związek między walką o siebie w samym sobie i o siebie poza sobą. Związek ten jest zarzewiem ponawiania wysiłku twórczego, który nie ma kresu.

Niezrozumiałe jest dlaczego dostrzega się przeciwieństwa i trudności w relacji człowiek - rzecz, a nie człowiek - człowiek? Trzeba wyjść poza tę pierwszą antynomię, by móc rozwiązać istotniejszy problem, jakim jest stosunek do innego człowieka. Badania świata zwierzęcego pogłębiają naszą wiedzę o człowieku, wykazując w sposób empiryczny, że inni ludzie są potrzebni każdemu człowiekowi. Pełnią oni w stosunku do indywiduum funkcje stymulatorów ważnych procesów życiowych. I wokół tego problemu winna koncentrować się refleksja filozoficzna, mająca ambicję wyjaśnienia sytuacji człowieka w świecie. Trzeba pamiętać przy tym, że nacisk życia społecznego na jednostkę jest tak silny, że coraz trudniejsze staje się odróżnienie tego, co autentyczne od tego, co jest rezultatem narzuconych jednostce przez otoczenie kanonów. Stajemy się często konstruowani na wzór aktorów, których odpowiedzi są wyznaczone przez tekst sztuki a nie indywidualną inicjatywę.

Człowiek, który między sobą a przyrodą wznosi chiński mur wytworzonych przez siebie przedmiotów kulturowych i cywilizacyjnych, odczuwa - jeśli jeszcze potrafi - głęboki niepokój. Niepokój ten wzrasta wraz z rozwojem i penetracją środków informacji, które atakując wciąż narastającą masą wiadomości zajmują uwagę niejednokrotnie sprawami błahymi, powodując rozpraszenie i zagubienie się w nich.

Ludzkość rozwiązuje wprawdzie najtrudniejsze problemy otaczającego świata, ale człowiek sam nie zna wystarczająco siebie i nie

umie nadal właściwie rozwiązywać problemów życia społecznego, w tym również stosunku do innych ludzi. Społeczeństwu każdy z nas zawdzięcza możliwość przetrwania, dziedzictwo kulturowe, oraz ukierunkowanie własnej energii.

Tworząc ludzki świat cywilizacji i kultury człowiek tworzy zarazem siebie. Zmieniają się generacje, zmienia się człowiek w stwarzanym przez siebie świecie, ale postać duchowa człowieka i jego nastawienie zdobywcze wobec świata w swych zasadniczych rysach pozostaje niezmiennie. Wyraża się w tym tajemnica więzi ludzkich pokoleń i uwarunkowania epokami poprzednimi.

Człowiek od wieków walczy o wyzwolenie od nadmiaru zależności społecznych. Powołuje się często w tej walce na prawo natury, czyli naturalne, którego nikt nigdy nie zdoła go pozbawić. Ale zarazem nie jest samowystarczalny ani w dziedzinie potrzeb materialnych, ani duchowych. Toteż życie wspólne z innymi jest stanem koniecznym.

Wprowadzenie do aksjologii

Aksjologia czyli nauka o wartościach, inaczej teoria wartości (aksios - wartościowy; logos - nauka). Człowiek nie tylko poznaje, ale i ocenia świat. Rzeczywistość tworzona przez człowieka, czyli świat kultury, jest wyrazem odniesienia ludzkich działań do ideałów. W wielu poglądach głoszących ograniczoną możliwość poznania świata przez człowieka wskazuje się zarazem na niezbędność podejmowania działań. Wartości wiążą się najściślej z ludzkimi czynami.

W aksjologii można wyodrębnić aksjologię ogólną, czyli teorię wartości w ogóle zarówno ocenianych dodatnio, jak i ujemnie, oraz aksjologię szczegółową, na którą składa się etyka, estetyka i polityka. Te działy filozoficzne mają za przedmiot swoich dociekań odpowiednio wartości etyczne, estetyczne i polityczne. Przyjmując taki pogląd można też wyodrębnić inny dział aksjologii szczegółowej, a mianowicie filozofię prawa, odnoszącą swoje dociekania przede wszystkim do sprawiedliwości.

Wszelkie klasyfikacje są dyskusyjne. W myśl poglądów części filozofów filozofia składa się z następujących działów: metafizyki, gnoseologii, epistemologii, aksjologii, etyki, estetyki, filozofii dziejów, filozofii prawa, filozofii kultury, filozofii przyrody etc. W myśl innych poglądów - wyodrębnia się przede wszystkim następujące działy: ontologię, gnoseologię, oraz aksjologię. To ostatnie stanowisko wyraził Zachariasz Łyko (*Zarys filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1995, CHAT).

Termin aksjologia pojawia się w filozofii w końcu XIX wieku, a zwłaszcza na początku XX - go. Przyczyniła się do tego znacznie neokantowska szkoła badeńska. Wilhelm Windelband (1848-1915), Henryk Rickert (1863-1936). Wpłynął na to również Fryderyk W. Nietzsche (1844-1900). Trzeba też podnieść zasługi Franciszka Brentano (1838-1917) i następnie fenomenologów. W przeszłości pojęcie wartości nie dochodziło do głosu w dociekaniach filozoficznych. Rozważano pojęcie dobra, czy pojęcie cnoty.

Wartość może oznaczać właściwość rzeczy lub samą rzecz mającą te właściwości. Często zamiennie z wyrażeniem: coś ma wartość używa się wyrażenie: coś jest dobrem. Jest to nieprecyzyjne, ponieważ słowo wartość jest używane także na określenie wartości ujemnych, a nie tylko dodatnich. Wartość to właściwość określonego bytu cenna dla jednostki bądź dla grupy społecznej, czy też w świetle określonego systemu filozoficznego.

Pod wpływem filozofii kantowskiej zaczęto wyodrębniać w XIX wieku sferę bytu, czyli tego, co jest (Sein) oraz tego, co być powinno (Sollen).

Aksjologia ogólna dotyczy wszelkich przedmiotów ocenianych dodatnio albo ujemnie. Aksjologię poprzedzają dociekania metafizyczne, skierowane na sposób istnienia wartości. Psychologiczna teoria wartości odnosi dociekania o wartościach do przedmiotów pożądanych przez człowieka, inaczej dóbr. One stanowią cel ludzkich dążeń. Dąży się również do dóbr, które stanowią środek pozwalający osiągnąć dobra we właściwym tego słowa znaczeniu. Wśród przed-

miotów nieporządaných bywają obojętne, jak również dobra niepożądane. To, co jest godne pożądania, określa się jako dodatnie, zaś niegodne pożądania - jako ujemne.

Aksjologia stara się odpowiedzieć na pytania czy każde dobro jest przyjemne, jakie przedmioty należy uznać za godne pożądania, czy wartości dodatnie pobudzają wolę - a może budzą przyjemne uczucia. Pytanie zasadnicze dotyczy sposobu istnienia wartości, ich zmienności oraz hierarchii. Trzeba tu podkreślić, że aksjologia w myśl koncepcji pozytywizmu filozoficznego nie jest wiedzą naukową: z aksjologii nie można całkowicie wyrugować pierwiastka emocjonalnego.

Naturalizm, jedno ze stanowisk aksjologicznych głosi, że rzecz jest wartościowa dlatego, że jest pożądana. Teorie naturalistyczne wiążą się z empiryzmem, to znaczy głoszą, że sądy wartościujące muszą być sprawdzalne intersubiektywnie. Głoszą też, że wartości mają mieć praktyczny związek z postępowaniem. To stanowisko aksjologiczne wiąże się z przekonaniem, że wartość należy odnosić do doświadczenia ludzkiego. Przedstawiciele tego poglądu wyrażają humanitaryzm, bowiem ich zdaniem postępowanie powinno charakteryzować się współczuciem w stosunku do innych, czy sympatią.

Stanowiskiem przeciwnym do naturalizmu w aksjologii jest intuicjonizm stworzony przez Georga E. Moore. Krytykował naturalizm za stawianie znaku równości między wartościami i ich przejawami poznawanymi doświadczalnie. Przewyciężając jak to określił błąd naturalistyczny, twierdził, że wartości to właściwość przedmiotu, która może być poznana jedynie w drodze intuicji. Wyrażenia dotyczące wartości oznaczają pewne proste jakości. To stanowisko Moore jest typowe dla brytyjskich filozofów. Według intuicjonistów aksjologia jest nauką aprioryczną. Podobne stanowisko głosił fenomenolog Max Scheler (1874-1928). Zbliżony pogląd głosił też w Polsce Roman Ingarden (1893-1970) oraz Władysław Tatarkiewicz (1886-1980), czy Tadeusz Czeżowski (1899-1981).

Intuicjoniści - inaczej niż naturaliści - uznawali wartości jako autonomiczne, odrębne od świata przyrody. Głosili więc swoisty dualizm rzeczy i wartości lub twierdzeń o bycie i twierdzeń o wartościach. Innymi słowy odróżniali starannie opis oraz ocenę.

Wracając do naturalizmu, wyróżnia się w nim woluntaryzm, w myśl którego wartość to tyle, co przedmiot zainteresowania. Wywołuje on pragnienia i dążenia. Woluntaryści kładą nacisk na uczucia. Inną postacią naturalizmu jest umiarkowany hedonizm. W myśl tego poglądu pragniemy przede wszystkim przyjemności i do tego zmierzamy.

Poza woluntaryzmem i umiarkowanym hedonizmem tworzone są też teorie emocjonalne. Otóż praktyczne znaczenie wartości ma polegać na tym, że kieruje zachowaniem człowieka, zgodnie z jego uczuciami. A więc wartości wiążą się z ludzkimi stanami emocjonalnymi nie mając znaczenia poznawczego. Są wyrazem tego, co subiektywne. Instrumentalizm Deweya wiąże wartości z tym, co użyteczne dla człowieka.

Zaznacza się też współcześnie emotywizm. Ma on podstawy w filozofii neopozytywistycznej. Ten pogląd głosił przede wszystkim Alfred J. Ayer (1910-1989). Przedstawiciele emotywizmu twierdzą, że terminom wartościującym nie odpowiadają desygnaty, że nie stwierdza się empirycznie owych desygnatów. Wobec tego nie tylko nie występuje problem poznania wartości, ale również one w ogóle nie istnieją. Emotywiści głoszą więc nihilizm aksjologiczny. Wprawdzie człowiek ma skłonność do wartościowania, ale może to być jedynie przedmiotem zainteresowania psychologów i socjologów, jak również może to być rozpatrywane jako fakt językowy. Terminy wartościujące nic nie oznaczają i nic nie znaczą. Są one wyrazem stanów uczuciowych człowieka. Aksjologia, w tym również etyka, nie mają przedmiotu dociekań. Można jedynie mówić o ich roli propagandowej. Emotywizm przeczy, by zachodził związek między opisem i oceną wartości jakiegoś przedmiotu.

Jeśli oceny uznać za indywidualne odczucia konkretnego człowieka, to wiedza naukowa jaką jest filozofia, nie mogłaby się nimi zajmować. W konsekwencji należałoby odmówić naukom humanistycznym miana nauki. Trzeba tu podkreślić, że nauki przyrodnicze odległe są od problemów wartości.

Gdyby z kolei oceny uznać za obiektywne - co zachodzi wyraźnie w myśleniu potocznym - to stanęlibyśmy na gruncie naiwnego realizmu. Co do ocen utylitarnych można liczyć na powszechną zgodę.

Przyjmuję za Bolesławem J. Gaweckim, że wartości mają charakter subiektywno - obiektywny. Filozof ten odróżnia oceny właściwe, czyli w ścisłym tego słowa znaczeniu, od ocen utylitarnych. Oceny właściwe dotyczą bezpośrednio określonego przedmiotu. Natomiast oceny utylitarne są dokonywane z punktu widzenia pożytku określonego przedmiotu. Jest więc on traktowany jako środek do celu. Zdaniem B.J. Gaweckiego nie znamy wartości w sobie, lecz jedynie ich wygląd dla nas. Za obiektywne uznajemy te wartości, co do których możemy liczyć na zgodę powszechną. W stosunkach międzyludzkich ścierają się różnorodne oceny. Ustalone tą drogą wartości są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Wartości są pewnymi cechami rzeczy i to nie samymi przez się, lecz w odniesieniu do oceniających podmiotów. Ocenianie stanowi pewną, dodatkową charakterystykę poznanych przedmiotów. Jest ona zbędna na przykład w wysiłkach poznawczych przyrodnika. Oceny są uwarunkowane m.in. czynnikami indywidualnymi, a więc nie są ustalone raz na zawsze.

Bolesław J. Gawecki twierdzi, że oceny mogą być na ogół intersubiektywne w granicach danego typu kultury. Dokonuje podziału wartości na bezwzględne, do których zalicza moralne i poznawcze oraz na względne, do których zalicza estetyczne i życiowe (innymi słowy wartościami bezwzględnymi jest dobro i prawda, zaś względnymi piękno czy np. ład).

Najwyższe wartości dodatnie są ideałami. Niektórzy, tak jak Platon, nadawali im obiektywne istnienie. Dla naszego stulecia chara-

kterystyczna jest tendencja, by pojmować ideały jako pojęcia ogólne, abstrakcyjne, istniejące w świadomości człowieka.

Roman Ingarden wyodrębnia wartości życiowe kulturalne i moralne. Filozof austriacki Raininger, w latach trzydziestych dwudziestego wieku, dokonał podziału wartości na przyrodnicze oraz humanistyczne. Pierwsze z nich wiążą się z popędami człowieka, czyli z naszą naturą - zaś wartości humanistyczne są rezultatem wartościowania. Wartości humanistyczne mają charakter wartości duchowych i związane są z dążeniami etycznymi. Wartości biologiczne wiążą się z instynktem samozachowawczym człowieka oraz z hedonizmem. Na przykład wartości religijne mogą być uznane za hedonistyczne, jeżeli podstawą oceny jest nadzieja za nagrodę wieczną lub obawa przed karą. A więc wartość o tej samej nazwie może zostać zaliczona do różnych grup, stosownie do motywów oceny.

Nie znamy wartości w sobie, lecz ich wygląd dla nas. Obiektywne są według B.J. Gaweckiego te wartości, co do których możemy liczyć na powszechną zgodę. Należy odróżniać rzeczywistość od jej wyglądu dla nas.

Bywają oceny, które na ogół w nikim nie budzą sprzeciwu. Przykładem niechaj będzie protest wobec znęcania się kogoś nad słabszym. Wartością nazywamy cechę przypisaną pewnemu przedmiotowi przez podmiot, lub grupę podmiotów, jeżeli ta cecha czyni ów przedmiot pożądanym w dążeniu do określonego celu. Cecha, to inaczej właściwość lub jakość przedmiotu. Właściwości, co należy jeszcze raz podkreślić, są cechami jakościowymi, nie są rzeczami. Wartości tworzą się w odniesieniu do ocenianych przedmiotów. Jeśli nie dokonuje się ocen, to nie może być mowy o wartościach. Oceny te są przekazywane do wiadomości innym jednostkom, które w następstwie odkrywają w przedmiotach właśnie te cechy.

Nie wszyscy uświadamiają sobie wartości, ale to nie znaczy, że ich nie ma. W naukach przyrodniczych ocen się nie wydaje. Z kolei w humanistyce odróżnianie dobra od cech dodatnich prowadzi do substancjalizacji wartości. Miarą wartości jest człowiek. Ale nie do-

konuje ocen dowolnie, lecz w sposób uwarunkowany poznaniem rzeczywistości. Oczywiście o ocenach decyduje nie tylko świadomość, ale i stan uczuciowy człowieka, który je wydaje. Wartości zależą od podmiotów poznających, ale również od treści poznania. Oceny estetyczne jedynie w ograniczonym zakresie można uznać za uzasadnione. Obowiązują zgodne oceny znawców, ekspertów. Oceny innych osób są traktowane jako ich indywidualne. Według B.J. Gaweckiego aksjologia jest wynikiem przyjętego poglądu na świat. Oceniając zgodnie z własnym światopoglądem, kierując się prawdą wewnętrzną, ustalamy dodatkową charakterystykę przedmiotów.

Cecha danego przedmiotu jest subiektywna jeżeli posiadanie jej przez ten przedmiot zależy od podmiotu poznającego. Według potocznego poglądu, wszystkie cechy są obiektywne (na przykład w myśl potocznego przekonania, słodycz przysługuje cukrowi). Według Berkeleya wszystkie cechy ciał są subiektywne. Przez subiektywizm rozumie się teorię według której pewną cechą charakterystyczną dla danej klasy przedmiotów, uważa się za cechę podmiotową. Subiektywizm aksjologiczny to pogląd, w myśl którego przedmiot jest wartościowy jedynie w zależności od jakiegoś podmiotu. Pociąga to niestałość wartości. Odmianą subiektywizmu jest konwencjonalizm. Według konwencjonalizmu wartości ustala się w drodze umowy w społeczeństwie. Subiektywizm charakteryzuje czasy nowożytne. Subiektywizm teologiczny głosi, że dobre jest to, czego Bóg się domaga. Nowożytna postać subiektywizmu wskazuje zależność wartości nie od umowy, czy nakazu (Hobbes głosił, że wartości są późniejsze niż umowa; narzucone przez władcę), lecz od właściwości podmiotu. Inaczej to się określa mianem natury człowieka i podkreśla się szczególną zależność wartości od uczuć, lub od woli, czy od intelektu. W tym ostatnim przypadku wartość dodatnią ma nie to, co odpowiada pragnieniom czy pożądaniom, lecz to, co rozum podpowie jako wartościowe.

Subiektywizm przybiera postać bądź indywidualistyczną bądź uniwersalną. W pierwszym wypadku podmiotem jest jednostka - zaś w drugim zbiór jednostek. W myśl subiektywizmu indywidualistycz-

nego wartość jest tym, co odpowiada bądź uczuciom, bądź woli, bądź rozumowi konkretnego człowieka. Subiektywizm uniwersalistyczny może przejawiać się w poglądzie, że większość grupy decyduje o wartościach, bądź mniejszość uprawniona jest do narzucania swojego poglądu. Stanem idealnym byłaby powszechna zgoda. W każdej ocenie, zarówno uniwersalnej, jak i indywidualnej wyraża się osobowość oceniającego oraz wyznaczana hierarchia wartości.

Jedną z wartości jest poczucie sensu życia. Wartość ta została uświadomiona w okresie renesansu w związku z kultywowaniem tego, co indywidualne. W naszym stuleciu zagadnienie to rozwinął w szczególnie sposób egzystencjalizm. Sens życia wiąże się z jego celami oraz z wartościowaniem. Cel czyli idea kierownicza. Gdy działamy z namysłem - wzrasta wtedy świadomość siebie samych. Pogłębiają je pytania: dlaczego? po co? Pytanie po co - jest późniejsze, bardziej o charakterze retrospektywnym. Wiąże się z motywami dla których podjęliśmy czyny. Każde zachowanie, które służy do urzeczywistnienia pewnego celu ma sens w odniesieniu do tego celu. Ten cel może być bądź środkiem do nowego celu, bądź celem ostatecznym w pewnym okresie życia, bądź całego życia. Obracamy się w świecie celów. Każde działanie człowieka prowadzi ku jakiemuś celowi. Natomiast bezsens rodzi się z cierpień i nudy. Wykazał to Schopenhauer. Cel ostateczny - czyli taki, który w łańcuchu celów stanowi ostatnie ogniwo. Cel ostateczny inaczej, to cel, który nie jest środkiem do czegoś. W myśl poglądów filozofów chrześcijańskich celem ostatecznym jest dobro i prawda. Utożsamiają cel z Bogiem. Z kolei ład czy harmonia, to stan w którym różnorodne dążności i wartości doznają pogodzenia. Dążenie do prawdy i dobra jest uznawane za harmonijne.

Opis dotyczy pewnych empirycznych własności przedmiotu. Przykładem takiego zdania niech będzie: to jest żółte. W języku psychologicznym wyraziłoby się to inaczej. Mianowicie: przedmiot tak działa, że oko doznaje czucia żółtości. Zaś w języku fizycznym: przedmiot wysyła promienie widzialne monochromatyczne o długości fali takiej a takiej. Natomiast zdanie oceniające brzmi na przykład:

to złote jest ładne. Świat poznany przez człowieka nie stanowi wier-
nego obrazu rzeczywistości obiektywnej, gdyż oprócz podniety zmy-
słowej zawiera coś z nas samych. Wrażenia zależą od zewnętrznego
przedmiotu oraz od konstrukcji odbierających je zmysłów człowieka.
Obraz świata zależy też od sposobu intelektualnego pojmowania go
oraz od naszych uczuć i pragnień.

Każdy system filozoficzny opiera się na założeniach, aksjoma-
tach, których już się nie udowadnia a tylko przyjmuje, albo odrzuca.
Rozstrzygają o tym nie tylko racje rozumowe, ale również strona
emocjonalno - wolitywna człowieka.

Nie posiadanie żadnego zespołu afirmowanych wartości jest od-
chyleniem od normy gatunkowej. Wartości są nie tylko przedmiotem
dociekań systemów filozoficznych o nastawieniu maksymalistycz-
nym, ale również odwołujemy się do nich w mowie potocznej. Wy-
stępują także nie filozoficzne teorie wartości, na przykład ekonomiczne,
czy polityczne bądź religijne. W życiu codziennym odwołujemy
się powszechnie do wartości. Decyzje podejmuje się w imię wy-
branych wartości.

Wartość jest ogólnym terminem, którego desygnatami są różno-
rodne wartości określone nazwami dobro, użyteczność, piękno, etc.
Wciąż na nowo powracają dyskusje na temat czy oceny są twierdze-
niami o faktach czy jedynie wyrazem strony intelektualnej, bądź
emocjonalno - wolitywnej człowieka? W każdym razie tam, gdzie
brak ocen - nie ma mowy o wartościach. W społeczeństwach współ-
czesnych wytworzyły się podwójne systemy wartości: uznawane wer-
balnie szlachetne ideały oraz wartości stosowane faktycznie w dzia-
łaniach, prowadzące bezwzględnie do majątku czy władzy. Oceny w
sposób nieświadomy są warunkowane przez kulturę w kręgu której
dany człowiek wzrastał. Wybór i treść wartości zależne są od cech
indywidualnych, jak również od kultury. Dochodzą też do głosu po-
glądy, w myśl których wybór i treść wartości zależą od istoty czło-
wieka.

Emocjonalna postawa wobec świata narzuca wiarę w określone twierdzenia aksjologiczne, często nawet wbrew poznaniu. H. Kelsen słusznie podkreśla, że nie ma wartości takich, których ważność byłaby tak obiektywna jak prawdziwość wypowiedzi o rzeczywistości. Mogą obowiązywać różnorodne, a nawet sprzeczne teorie wartości. Dla artysty czymś innym jest wartość, którą chce wyrazić, a więc wartość poszukiwana a czymś innym wartość urzeczywistniona przez niego w dziele. Zbliżenie wartości konkretnych do odpowiedniej wartości idealnej nigdy nie jest tak doskonałe, by nie pozostało odczucie dwoistości. Trafne jest rozgraniczenie wartości idealnych oraz wartości kulturowych.

Tadeusz Czeżowski twierdzi, że w ocenach moralnych zachodzi obiektywne rozróżnienie zła i dobra, na podobieństwo stwierdzenia, że coś istnieje. Filozof ten podkreśla, że wszystko, co istnieje jest dobre przez to, że istnieje. Stawia znak równania między istnieniem a wartością dodatnią, jak również znak równania między nie istnieniem a wartością ujemną. W świetle tych poglądów zło jest brakiem czegoś, co jest i jako takie jest dobre. Wartość najwyższą T. Czeżowski przyznaje życiu. Stąd płynie jego postulat, by pomnażać dobra służące życiu społecznemu i zmierzać ku rozwojowi własnej osobowości. Zasady etyczne, jego zdaniem, jeśli nie mają być pustym powtarzaniem wyuczonych poglądów - muszą być wytworem własnego wysiłku myślowego. Ażeby nadać sens własnemu życiu, należy uwierzyć że są ideały, którym warto poświęcić życie. Wspólnym dla wszystkich ideałem życiowym jest doskonalenie się w tym, jak się żyje.

Ideały

Reni Kołodko

W epokach przełomowych najistotniejszym problemem staje się znalezienie idei, według których możnaby kształtować życie oraz kierunek rozwoju społeczności. Te poszukiwania mają charakter nie tylko intelektualny, ale również emocjonalno - wolitywny. Rzeczywi-

stość poznaje i kształtuje człowiek, który nie jest czystym rozumem, lecz konkretnie żyjącym i działającym indywiduum, pojmującym, doznającym i przeżywającym świat. Nie ma zjawisk czysto intelektualnych - warto to podkreślić, ponieważ ciśnie na nas w Europie tradycja sokratejsko - kartezjańska, ceniąca przede wszystkim rozum w człowieku.

Wiadomo dziś, dzięki ustaleniom psychologów, że uczucia są podstawą również procesów intelektualnych. Stanowią źródło energii psychicznej, zasilającej motywy decyzji. Związane są z wszelkimi działaniami człowieka. Ale nie ma również uczuć czystych, to znaczy wolnych od myślenia i elementów spostrzeżeniowo - wolitywnych. Jednakże system edukacji nastawiony jest przede wszystkim na zaszczepianie wiedzy naukowej. A więc system ten kształtuje sferę intelektualną człowieka, pozostawiając każdemu troskę o podnoszenie poziomu reakcji uczuciowych, jak również troską o ochronę tej wrażliwości, która znamionuje nas w dzieciństwie.

Troska o rozwój uczuciowy człowieka i o pielęgnowanie wrażliwości stała się w naszych czasach domeną działań przede wszystkim artystów, by wymienić tu jako powszechnie znany przykład Teatr Laboratorium Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu w ostatnich latach przed zamknięciem tego teatru. Podobną troskę wykazują też niektórzy artyści sztuki działań, ale do ich galerii przychodzą niewielkie kręgi odbiorców. Również na przykład psychoterapeuci wyrażają swoim oddziaływaniem tę troskę, ale ogół społeczeństwa pozostaje w przekonaniu, że sfera racjonalna powinna dominować w naszym życiu.

Człowiek więcej wie niż jest w stanie poznać za pośrednictwem nauki. Innymi słowy niedocenia się znaczenia w naszym życiu intuicji. Kult wiedzy naukowej prowadzi do niedocenia wartości irracjonalnych. Głoszony powszechnie program przystosowania się jednostki do życia społecznego spycha na margines postulat, który powinien zostać krzewiony. A mianowicie każdy człowiek ma za zadanie kształtować to, co w nim indywidualne.

Epoka socjentyzmu, w której żyjemy, doprowadziła do - mającej negatywne skutki - krytyki irracjonalizmu. Zapomina się obecnie o tym, że to, co irracjonalne nie musi być z konieczności antyracjonalne.

Program tworzenia społeczeństwa, w którym znaczna grupa jednostek kształtowałaby własne ja - zawiera uznanie dla wartości, którą jest twórczość czy to w dziedzinie gospodarczej, czy też politycznej, naukowej, społecznej, technicznej, literackiej, artystycznej, prawnej, religijnej. Te dwa procesy: rozwój indywidualności i oddawanie się jakiejś twórczości wiążą się ze sobą nierozdzielnie. I może nie zdajemy sobie dość wyraźnie sprawy z tego, że kształtowanie własnej indywidualności wiąże się w naturalny sposób z nawiązywaniem ścisłych więzi z innymi jednostkami, które poszukują własnego ja i kształtują je.

Sprawą o nadrzędnym znaczeniu jest odnalezienie takiego celu istnienia, który odpowiadałby indywidualnym właściwościom określonego człowieka - czyli był zgodny z jego wewnętrzną prawdą - i zarazem stanowił łącznik z innymi. Tymczasem systemy pedagogiczne usiłują wtłoczyć nas w świat zastany i jako wzór do naśladowania wskazują na człowieka przystosowanego do społeczeństwa. Tacy ludzie są na ogół nagradzani i zajmują często wyższe szczeble w hierarchii społecznej. Komformizm i oportunizm ułatwiają im zrobienie tak zwanej kariery. Ale tracą oni swoją wewnętrzną prawdę, bądź nigdy jej nie odnajdują. Są pozbawieni odwagi cywilnej i zdarza się, że dręczy ich, po latach, poczucie braku sensu życia. Jednakże właśnie tak żyjący ludzie, odznaczający się sprytem życiowym, zdobywający dobra materialne, są wskazywani często obecnie jako wzór do naśladowania. Pogląd taki zaszczepiają w naszym stuleciu pisma ilustrowane czy na przykład programy telewizyjne. I oto dochodzi do tragicznej w skutkach, paradoksalnej sytuacji, ponieważ osoby wrażliwe, o rozwiniętej uczuciowości, niejednokrotnie utalentowane w jakiejś dziedzinie, lecz pozbawione praktycyzmu życiowego pozostają na marginesie życia społecznego. Nie zabiegając o wartości materialne czy tzw. karierę, bywają traktowane jako dziwacy.

Ideały tylko pozornie mogą wydawać się przebrzmiałe, czy też śmieszne. Wartość ich należy jak najrychlej odrodzić, ponieważ stanowią one przeciwwagę dla lansowanej siły pieniędzy.

Przyjście na świat, to zaledwie początek naszego człowieczeństwa. Na każdym z nas spoczywa obowiązek kształtowania go w sobie aż do śmierci. Wymaga to przede wszystkim odniesienia własnego istnienia do ideałów, czyli wartości wyższych. Jeżeli w którymś życiu rolę zasadniczą, czy niemal wyłączną pełnią wartości niższe - a więc biologiczne i materialne - to nie jest możliwe stanie się człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Ideały niezbędne są do tego, by rozwijając się wewnętrznie mieć poczucie sensu własnego życia. Sprawą o nadrzędnym znaczeniu jest to, że owe ideały - wolności, równości, prawdy, sprawiedliwości, piękna, harmonii wewnętrznej, dobra, etc. - sprawiają, iż nawiązujemy kontakty z innymi ludźmi, którzy również dążą w tym samym kierunku. Właśnie odniesienie swojego życia do wybranych ideałów nie pozwala na zamykanie się w kręgu egoistycznych interesów rodzinnych. Wybór takiego sposobu życia prowadzi do ukształtowania postawy, którą można określić mianem społecznego indywidualizmu.

Istniejemy więc tylko w świecie przyrody oraz w świecie kultury, który sami powołujemy do życia, podejmując jeden ze wskazanych wyżej rodzajów twórczości. Nie mniejsze znaczenie wywiera na nas świat ideałów. Współcześnie przyjmuje się najczęściej pogląd o subiektywnym istnieniu świata ideałów. Innymi słowy ten świat istnieje w ludzkiej świadomości. Właśnie po latach oddziaływania marksizmu, który zaszczepił przekonanie o nadrzędnym znaczeniu czynników ekonomicznych - należy wciąż przypominać, że treść i kształt zarówno indywidualnego, jak i społecznego życia jest zależna od treści świadomości.

Począwszy od urodzenia oddziałują na nas czynniki dziedziczne, środowiskowe oraz te zależne od naszego światopoglądu, charakteru, a w tym od siły woli, stopnia poczucia odpowiedzialności za siebie i drugiego człowieka, od wyobraźni oraz odwagi cywilnej. Po to by stać się pozytywnie nieprzystosowanym - tu czemu tak trafnie

nawoływał Kazimierz Dąbrowski - należy odważyć się często na odrzucenie tych poglądów, które większość otaczających nas ludzi uważa za słuszne. Liczba osób wyznających jakiś pogląd nie jest dowodem jego słuszności. W naszych czasach presja poglądów funkcjonujących w społeczeństwie i uznanych w określonym czasie jako prawidłowe jest tym silniejsza, że potęgowana przez kulturę masową, nieznaną poprzednim stuleciom. Wyraziste z tego punktu widzenia jest porównanie człowieka do pisklęcia, które wykluwa się z jajka. Tyle, że w przypadku człowieka to przebijanie skorupki narzuconych poglądów powinno trwać tak długo, jak nasze życie.

Biorąc pod uwagę to zniewolenie, nawet człowiek odległy od konformizmu ma poważne kłopoty, jeśli odważnie żyje zgodnie z własnymi indywidualnymi poglądami. Oddziałują one jednak na nas przystosowawczo nie tylko rozmaite poglądy oraz mądrość poprzednich pokoleń, ale również obyczajowość. A wiadome jest, że taki rodzaj zniewolenia odbiera nam o wiele więcej wolności, aniżeli przepisy obowiązującego, ustalonego prawa w państwie. Dlatego też dokonując jakiegoś wyboru ideałów, które nas uczłowieczają, oczekujemy często wzmocnienia duchowego poprzez możliwość czerpania wzorów z czyjegoś życia. Autorytety nie tylko młodzieży, ale również człowiekowi dorosłemu, kształtującemu się twórczo, są niezmiennie pomocne. Tymczasem spotykamy się z autorytetami urzędowymi, a więc narzuconymi jako wzory do naśladowania. Uważam, że korzystną rolę zarówno w życiu młodzieży, jak i dorosłych, mógłby odegrać klub Don Kichotów, łączących ludzi myślących i odczuwających inaczej niż większość. Chcę przez to powiedzieć, że literackim wzorem do naśladowania jest w moim najgłębszym przekonaniu Don Kichot. W jego życiu nadrzędną rolę odgrywały wyższe wartości, którym pozostał on wierny wbrew wszystkim i wszystkiemu.

Wybierając drogę społecznego indywidualizmu należy przeżywać lęk związany z przewidywaniem możliwych konfliktów ze światem. Są one trudne, ale istotniejsze jest, by podejmować wybory i kształtować swoje życie zgodnie z poczuciem wewnętrznej prawdy.

Z dziejów naszej kultury wiadomo, że z reguły rację ma mniejszość. Warto śladem Don Kichota być wiernym ideałom uznawanym przez siebie za prawdziwe. Teoretycznie taka postawa powinna mieć sprzyjający dla siebie klimat w państwie demokratycznym. W myśl współczesnych teorii właściwością nierozzerwalnie sprzęgniętą z tą formą ustrojową jest pluralizm światopoglądowy w państwie. Jednakże samozniewolenie sprawia, że w życiu publicznym dochodzi do głosu w Polsce po 1989 roku przede wszystkim światopogląd chrześcijański. Paradoksalne, że odwołują się do niego również np. niektórzy głosiciele liberalizmu. Szczególnie żarliwymi wyznawcami chrześcijańskiego światopoglądu są ci spośród marksistów, którzy nagle porzucili głoszone przez siebie poglądy. Rodzi się fałsz i zakłamanie tym większe, że od tzw. wartości chrześcijańskich odbiega często życie przeciętnego katolika. Naratająca przestępczość, rozwody, zawiść, agresja, molestowanie dzieci przez rodziców czy pogardliwy stosunek do rodziców, gdy są dzieciom niepotrzebni - to przejawy życia obecne w środkach masowego przekazu, nie mające nic wspólnego z charakterem naszego niemal jednoświatopoglądowego społeczeństwa. Odduchowienie obejmuje wiele przejawów naszego życia.

Sygnalem regresu człowieczeństwa mogą stawać się narastające liczebnie informacje o przestępstwach i zbrodniach dokonywanych przez dzieci i młodzież. Prowadzi to do odmawiania wartości młodemu pokoleniu i przeciwstawianiu go starszemu, obdarzonemu rzekomo wieloma przymiotami. Odżywa odwieczne przekonanie o konflikcie pokoleń. Interesujące, że negatywne sądy wydawali o młodym pokoleniu również np. rodzice tej młodzieży, która potem bohatersko walczyła w Powstaniu Warszawskim. Warto zwrócić uwagę na to, że przekonaniu o konflikcie pokoleń towarzyszy obecnie u nas, co wydaje się sprzecznością, kult młodości pojętej biologicznie. Zamiast ludzi sędziwych - co byłoby moim zdaniem prawidłowe - dzieci stają się punktem centralnym. Konflikt się wzmacnia, bowiem dorośli pragną uchronić młodszych przekazując im swoje doświadczenie. Jednakże nie można nikogo odwieść od doświadczalnego przekonania się o popełnianych błędach. Tworzy się też często stan rozgoryczenia, bowiem zawodzą oczekiwania, iż dzieci czy wnuki spełnią w życiu to,

czego samemu się nie dokonało. Taką chęć zastępczego spełnienia sensu własnego życia - młodzi odczuwają jako przymus, zaś starsi odczuwają, że nie sprostało ono ich oczekiwaniom. Wzrasta w naszym społeczeństwie rozpieszczona młodzież, pozbawiona uczuć wdzięczności oraz potęguje się liczba dorosłych, cierpiących z tego powodu, a nawet doświadczająca okrucieństwa dzieci czy wnuków. Dodam tu, że miarą wartości człowieczeństwa, aczkolwiek nie jedy-
ną, jest zdolność do wdzięczności.

Twierdzę, że nie ma konfliktu pokoleń rozumianego jako brak możliwości porozumienia się z powodu różnicy wieku. Wiek kalendarzowy w najmniejszym stopniu nie informuje nas o właściwościach drugiego człowieka. Konflikt określany powszechnie mianem konfliktu pokoleń daje się w rzeczywistości sprowadzić do braku porozumienia między dziećmi i rodzicami.

W społeczeństwie natomiast znamieny jest konflikt, który zachodzi między ludźmi młodymi duchem i starymi duchowo. Starzy duchem - niezależnie od wieku kalendarzowego - są bierni, kalkulują, odznaczają się stereotypowością, przenoszą rozczarowania na to, czego jeszcze nie poznali. Lękają się odpowiedzialności, pragną spokoju, są pozbawieni entuzjazmu, spoglądają w przeszłość, mają stępią wrażliwość, tendencje do cierpiętnictwa i najważniejsze - ideały odgrywają w ich życiu znikomą rolę.

Młodzi duchem mierzą siły na zamiary, są przesyceni buntem wobec obiegowych wartości i ciekawością świata, poszukują czegoś więcej niż to, co materialne i wymierne. Ich wysiłki są ukierunkowane przez ideały, które starają się urzeczywistniać. Warto tu zaznaczyć, że niektórzy myśliciele podkreślają, że najistotniejszą sprawą jest odniesienie własnego istnienia do jakichś ideałów, samo zmierzanie w tak wytyczonym kierunku. Ziszczenie się celów uznają za mniej istotne aniżeli podążanie drogą określoną przez nie.

Warto zastanowić się nad tym, czy naruszenie prawa przez ludzi młodych duchowo nie jest wyrazem, w niektórych przypadkach, buntu wobec konformizmu i obłudy charakteryzujących tak często

świat ludzi duchowo starych. Może to naruszenie prawa bywa rozpaczliwym krzykiem, by zwrócić na siebie uwagę otoczenia? Nie rozwiąże się tego problemu surowymi karami. Trzeba nasycić edukację nowymi treściami. Otóż pora zaszczerpieć przekonanie o tym, że ludzkości niezbędne są wyższe wartości, ale zarazem należy pamiętać, że wartości moralne stanowią zaledwie część, jeden z rodzajów, wyższych wartości. Przekonania o tym, co dobre i złe od wieków dzielą ludzkość, budzą agresję i wojny. Wartością o bardziej skalającym znaczeniu aniżeli wartość dobra jest sprawiedliwość, która dochodzi do praktycznego znaczenia w postaci tak zwanych praw człowieka.

Ideały, które mogłyby scementować i ukierunkować prawidłowo ludzkość są możliwe do przyjęcia przez ludzi różniących się między sobą światopoglądowo. Do takich ideałów niezbędnych, jak sądzę, również w XXI wieku należy pacyfizm szeroko pojęty oraz transpersonalizm. Pacyfizm wiąże się nie tylko z dążeniem do eliminacji wojen, ale również z prawem do nieodbywania służby wojskowej, z protestem wobec przemocy, wyraża się też w żądaniu zniesienia kary śmierci i splata z ideami ekologicznymi.

Transpersonalizm głosi, że wartością najwyższą jest twórczość kulturowa. Tylko bowiem człowiek spośród wszystkich istot żywych powołuje do istnienia świat kultury. Wskazując na twórczość jako ideał nadrzędny, uznaje się zarazem wartość istnienia człowieka. Nikt z nas nie może być traktowany jako środek do nawet najbardziej wzniosłego celu.

Zagadnienie pokoju

W historii dziejów wartość jaką jest pokój szczególnie cenili stoicy. Pokój wewnętrzny wskazywali jako cel do którego powinien zmierzać człowiek. Wyrażać się miał w pozbyciu się namiętności oraz w wewnętrznym wyciszeniu. Wszelkie dążenia i pragnienia miały podlegać rozumowi człowieka. Taki pożądaný stan, okreśłany mianem apatii, osiągałi mędracy. Pokój zewnętrzny stoicy również wysoko cenili i wskazywali, że należy spełnić tą drogą ideę brater-

stwa. Idea braterstwa głoszona przez tę szkołę była czymś nowym i znalazła potem wyraz w chrześcijańskiej koncepcji miłości bliźniego.

W średniowieczu święty Augustyn wiązał pokój z sytuacją jaka panowała w utraconym przez człowieka raju. Aprobował wojnę jako sposób obrony wartości chrześcijańskich przed barbarzyńcami. Filozof ten zainspirował do rozwijania teorii sprawiedliwej, czyli słusznej wojny. W myśl filozofii chrześcijańskiej słuszna wojna może się toczyć nie tylko z wrogami ojczyzny, czy też z wrogami chrześcijaństwa, ale również wewnątrz kraju. Prawo do oporu biernego powstaje, gdy władza państwowa nakazuje coś złego moralnie oraz gdy narusza ustanowiony w państwie porządek prawny. Prawo do oporu czynnego jest możliwe, gdy w grę wchodzi wielkie dobro oraz niesprawiedliwość stwierdza liczne grono poważnych obywateli, zgodnie z powszechną opinią publiczną. Opór czynny jest możliwy, gdy władza państwowa dokonuje w brutalny sposób zamachu na dobro społeczne. Opór czynny ma być wyborem mniejszego zła. Powinny też istnieć realne możliwości powodzenia. Tylko wyjątkowo można korzystać z prawa do czynnego oporu w okolicznościach braku nadziei na zwycięstwo. Opór bez widoków powodzenia może pobudzić korzystnie inne narody oraz podtrzymać ducha własnego narodu. Filozofowie chrześcijańscy podkreślają, że stosowane środki oporu wobec władzy państwowej nie powinny przejawiać się w aktach terroru czy skrytobójstwa. Filozofowie reprezentujący ten nurt filozoficzny wskazują, że posłuszeństwo władzy ma charakter moralny.

W średniowieczu rozwinięta została teoria wojny słusznej czyli sprawiedliwej. Pojmowano ją jako narzędzie ochrony pokoju i do prowadzenia jej zobowiązywało chrześcijan sumienie. Słynnym przykładem słusznych wojen w historii dziejów były wojny krzyżowe łącznie z krucjatą dziecięcą czy wojny z Turkami, jak również prowadzone przeciw władcom dotkniętym klątwą kościelną. Wojna słuszna mogła mieć zarówno charakter wojny obronnej, jak i zaczepnej. Prowadzenie jej wymagało formalnego wypowiedzenia oraz wykluczenia pewnych rodzajów broni jak kusze, czy ogień grecki. Współcześnie zakaz ten dotyczy broni atomowej. Wymienia się trzy zasadnicze cele

wojny sprawiedliwej: odebranie zagarniętych terytoriów przez wroga, wojna interwencyjna w obronie skrzywdzonych oraz wojna o charakterze zadośćuczynienia.

Trzeba podkreślić, że napisano więcej dzieł o wojnie niż o pokoju. Niektórzy myśliciele twierdzą nawet, że wojen nie można wyeliminować z dziejów ludzkości. Pokój, aczkolwiek jest pojmowany jako wartość jednoznacznie pozytywna, nie jest w sposób bezwzględny przeciwstawiany wojnie na gruncie myśli chrześcijańskiej. Proponuje się jedynie obwarowanie wojen kontrolą o charakterze moralnym. Nadal, w myśl teorii sprawiedliwej wojny, obowiązkiem chrześcijan jest walka. W średniowieczu zakony rycerskie prowadziły walki z niewiernymi, co było zgodne ze składanym ślubowaniem.

Pacyfizm głosili pierwsi chrześcijanie, a następnie niektórzy tylko myśliciele jak Tertulian czy św. Franciszek. Pacyfizm nie był i nie jest głoszony przez wielkie liczebnie kościoły chrześcijańskie. Natomiast zwolennikami pacyfizmu były znacznie mniejsze liczebnie wyznania chrześcijańskie, jak albigensi, anabaptyści, kwakrowie, arianie, zielonoświątkowcy, świadkowie Jehowy. Pacyfizm tych przykładowo wymienionych wyznań chrześcijańskich opiera się na ewangelicznym nakazie nadstawienia drugiego policzka oraz na stwierdzeniu: Kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie.

Krytyka pacyfizmu jako idei utopijnej pozbawiona byłaby sensu, gdy zważy się, że bieg dziejów wyznaczały z reguły właśnie idee utopijne. Zresztą szerzona od niemal dwóch tysięcy lat idea miłości bliźniego nie została urzeczywistniona, ale nikt nie próbuje podważyć jej z tego powodu. Zlekceważenie idei pacyfizmu staje się w naszych dniach szczególnie groźne dla przetrwania ludzkości, jeśli się zważy trwające również i dziś w Europie wojny religijne. Jest to szczególnie zagrożenie ze względu na zgromadzone wojenne środki masowego rażenia. Jedynie pacyfizm może ocalić ludzkość. Wymaga to nowej edukacji kolejnych pokoleń w duchu pacyfistycznym. Wymaga to także nasycenia nowymi treściami pojęcia patriotyzmu, by nienawiść do wrogów ojczyzny nie stanowiła istotnego komponentu tego uczucia. Sprawą zasadniczą jest właściwe ukształtowanie świadomości

człowieka, bowiem ona warunkuje sposób ludzkiego działania. Nie jest trafne oczekiwanie, że zmiana warunków zewnętrznych doprowadzi do spełnienia się trwałego pokoju.

Myśl o trwałym pokoju towarzyszy ludzkości nieśmiało. Pełny wyraz zakazowi prowadzenia wojen nadał Kant dopiero w wieku osiemnastym. Uwyrażnia to, jak dalece błędny jest powszechnie głoszony kult starożytności jako okresu, w którym rzekomo należy szukać źródła wszelkich znaczących idei naszej współczesności.

Poglądy o społecznej naturze człowieka łączą się z przekonaniem o konieczności prowadzenia wojen. Natomiast niejeden zwolennik wiecznego pokoju głosi pogląd o aspołecznym charakterze ludzkiej natury. Zwolenników pacyfizmu nie tylko w przeszłości, ale i dzisiaj spotykają w niejednym państwie ostre sankcje.

Julian Aleksandrowicz, lekarz i filozof, głosił że pokój jest tym dla ludzkości, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka. Krytykując minimalistycznie nastawione prądy filozoficzne podkreślał znaczenie intuicji, twórczej wyobraźni oraz idei wytyczających drogę ludzkości. Jedną z nich jest pacyfizm. J. Aleksandrowicz wyrażał zaniepokojenie niszczeniem środowiska przez człowieka. Sprawia ono, że mózg ludzki nie działa prawidłowo. Z pacyfizmem, jego zdaniem, powinny wiązać się ściśle idee ekologiczne.

Pacyfizm stanowi logiczną konsekwencję wiązania wartości kulturowych z sensem ludzkiego istnienia. Twórczość kulturowa wymaga ochrony w postaci trwałego pokoju i wyeliminowania przemocy. Obecnie w skali masowej krzewi hasła pacyfistyczne kultura rockowa. Teksty piosenek wyrażają negatywny stosunek do wojen. Akcentują wartość istnienia człowieka i uwyrażniają, że gdy ginie człowiek - idee tracą sens. A więc nie powinno się poświęcać życia dla jakiegokolwiek idei.

Pacyfizm wiąże się nie tylko z nakazem trwałego pokoju, z wyeliminowaniem stałych armii, ale również z zakazem przemocy oraz kary śmierci. Pacyfiści domagają się też prawa do nieodbywania służby wojskowej, czy respektowania idei ekologicznych. Nową pro-

pozycją jest wegetarianizm, który ma się przyczynić do eliminacji głodu na Ziemi oraz do wyrugowania przemocy w stosunku do zwierząt.

Ograniczone koncepcje pokoju szerzono w czasach średniowiecza. Za naruszenie pokoju Bożego - ustalanego na czas świąt, jak również stale w Kościołach i na cmentarzu - groziły kary kościelne. Ochronie w czasie wojen, zgodnie z koncepcją pokoju Bożego, podlegać mieli duchowni, rolnicy, kupcy, kobiety i dzieci. Mieli oni przywilej tzw. stałego pokoju. Innym wyrazem średniowiecznych ograniczonych koncepcji pokoju był kodeks etyki rycerza chrześcijańskiego nie dopuszczający walki w złej sprawie i określający jak rycerz ma walczyć. Innym przejawem była teoria tysiącletniego królestwa pokoju. Głoszono, że na razie wzmagają się wojny na świecie, ale tysiąc lat przed końcem świata nastąpi na Ziemi królestwo trwałego pokoju. Nastąpi to bez współdziałania ludzi, których dziełem są wszak nieustanne wojny; Bóg zaprowadzi ten stan pokoju.

Współcześnie z wartością jaką jest trwały pokój wiąże się wartość sprawiedliwości. Proponuje się zaszczepianie wiecznego pokoju następującymi trzema metodami: poprzez właściwe procesy edukacyjne, drogą przemocy w stosunku do tych, którzy są odmiennego zdania (teologia rewolucji) albo też poprzez siły policyjne na drodze pokojowej. Nie dostatecznie wciąż silny ruch pacyfistyczny jest osłabiony różnicą zdań co do metod wprowadzania trwałego pokoju.

Odmiany humanizmu

Interesujące, że tylko jedna z epok kulturowych nosi miano humanizmu. Mowa o czasach, które nastąpiły bezpośrednio po średniowieczu. Ponieważ wcześniej Bóg stanowił centralny punkt odniesienia - renesans przyniósł radykalną odmianę. Wartością najwyższą, na wzór czasów starożytności, stał się człowiek. I wydaje się, że właśnie homocentryzm jest wyrazem poglądów i postaw określanych mianem humanizmu.

Epoka renesansu doprowadziła do przewyciężenia teocentryzmu znamiennego dla średniowiecza. Głosząc wartość człowieka zarazem wskazała na znaczenie wolności. Dzięki niej można rozwijać cechy indywidualne. Wolność, ceniona przez myślicieli renesansu, wiązała się z przekonaniem, że w człowieku tkwią możliwości rozwojowe. Nie ma innego prawodawcy, aniżeli człowiek decydujący o swoim istnieniu w sposób wolny od nacisku wskazywanych autorytetów.

Okazuje się, że humanizm nie jest pojęciem jednoznacznym. Obok humanizmu powstałego w renesansie występuje współcześnie, na przykład, humanizm chrześcijański. W myśl tej ostatniej odmiany humanizmu wartością najwyższą nie jest człowiek lecz Bóg. Zaś wolność człowieka jest ograniczona systemem gotowych przykazań boskich i kościelnych. W takim razie czy można określić wspólne właściwości różnorodnych odmian humanizmu? Jest to pytanie tym bardziej skomplikowane, że humanizm tylko w swych niektórych odmianach wiąże się z pacyfizmem. A wydawało by się, że traktowanie człowieka jako środka do osiągnięcia nawet wzniosłego celu - co dochodzi do głosu również w wojnach tzw. sprawiedliwych - jest sprzeczne z humanizmem.

Zapewne można wskazać elementy wspólne w dzisiejszych odmianach humanizmu, łączące go zresztą z humanizmem wieków poprzednich. Otóż cechą znaną jest optymizm, wiara w czyn człowieka i naszą moc kulturotwórczą. Znamienne też, że w poglądach określanych mianem humanizmu dochodzi do głosu wskazanie, by zmierzać do celu leżącego poza naszymi egoistycznymi interesami, do celu wiążącego nas z innymi. Zwrot ku sobie, czy na przykład pesymizm uniemożliwiają określenie danych poglądów jako jedną z odmian humanizmu. Trzeba podkreślić, że humanizm może godzić się z przekonaniem, że człowiek ma gotowe wzory i z narzucaniem mu szacunku dla osób wskazywanych jako obowiązujące autorytety. Przekonanie, które nierozdzielnie wiąże się z humanizmem, to docenianie relacji człowiek - człowiek, nie zaś relacji człowiek - rzecz.

Wbrew dość powszechnie zakorzenionym poglądom racjonalizm nie jest w sposób konieczny związany z pojęciem humanizmu. Nie-

koniecznie też szczęście człowieka bywa uznawane jako wartość nad-rzędna. Raczej rozwój, doskonalenie wewnętrzne jest wskazywane jako istotna wartość. Niektóre spośród odmian humanizmu głoszą absolutyzm wartości, ale są też odmiany tego nurtu głoszące relatywizm i subiektywizm wartości.

Nowy humanizm, powstały w naszym stuleciu, głoszony przez New Age, charakteryzuje się powiązaniem z ideami ekologicznymi oraz z pacyfizmem. Głosząc agnostycyzm, twórcy New Age zachęcają do podejmowania czynów z pełną świadomością naszych ograniczonych możliwości poznawczych. Przewyciężając scjentyzm i racjonalizm, humanizm ten dopomina się o to, by cenić uczucia i wolę człowieka na równi z naszą sferą intelektualną. Niemożność osiągnięcia prawdy, możliwość jedynie jej częściowego poznania, sprawia, że New Age wolny jest od jakichkolwiek uprzedzeń do poszczególnych narodów czy wyznań religijnych. Właśnie humanizm New Age wyraża się w uprawnieniu wszystkich wyznań religijnych. Bowiem w każdym z nich zawiera się element prawdy.

Humanizm egzystencjalizmu zawarty jest w twierdzeniu, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie i za ludzkość. To poczucie odpowiedzialności ma dochodzić do głosu w naszym postępowaniu, w codziennych wyborach, które zmuszeni jesteśmy podejmować. Próba uchylecia się od dokonania wyboru, prowadzi do rezygnacji z własnej wolności. Wówczas bowiem inny dokonuje za nas owego wyboru. Egzystencjaliści pozostający pod wpływem Sartre'a podkreślają, że najpewniejszy dowód istnienia Boga nie uchroni człowieka przed sobą samym. Pojmują religię jako ucieczkę w gotowe schematy przekazywane z pokolenia na pokolenie. Uznają za godne człowieka tworzenie moralności nie zaś bezmyślne podleganie tej, która jest powszechnie zaszczepiana w danym społeczeństwie.

Twierdzę, że znamioną cechą humanizmu płynącego z egzystencjalizmu jest podkreślenie, że nie wolno wyodrębniać rozumu ze splotu naszych chcień i działań. Co więcej, relacja człowiek - świat, jest nie tylko poznawcza, ale ma charakter metafizyczny. Przenosimy w świat nasze możliwości, stwarzając siebie oraz świat dla nas. Byt

surowy czyli świat sam w sobie, pozostaje niepoznawalny. Uprawnienie strony emocjonalno - wolitywnej na równi ze stroną intelektualną prowadzi do humanizmu o charakterze irracjonalnym. Jest to humanizm głęboki, ceniący wartość wolności, oraz naszych czynów. Człowiek jest tym, czym sam siebie uczyni.

Humanizm może dochodzić do głosu w poglądach głoszących agnostycyzm, jak również w stanowiskach przyjmujących istnienie Boga. Ale nie tylko teiści, a więc ci, którzy są wyznawcami jednego z istniejących wyznań, mogą zaliczać się do przedstawicieli humanizmu. Również deiści oraz ci panteiści, którzy są bezwyznaniowi, mogą być wyrazicielami humanizmu. Ateizm bywa istotnym składnikiem stanowiska wyrażającego humanizm. Czyli wbrew rozpowszechnianym poglądom - humanizm nie musi w sposób konieczny mieć charakteru antropocentrycznego. W Polsce po 1989 roku zaszczipiany jest humanizm teocentryczny.

Trzeba tu zaznaczyć, że filozof niemiecki, Gustaw Radbruch, jest twórcą transpersonalizmu. Wyrastający z tego poglądu humanizm nie traktuje człowieka jako istoty zależnej od Boga i mającej głosić jego chwałę, lecz jako samodzielną istotę, która ma pewien szczytny cel do spełnienia w swoim życiu. Mianowicie tworzenie dzieł kulturowych. Twórczość we wszystkich dziedzinach; społecznej, gospodarczej, prawnej, technicznej, literackiej, naukowej, artystycznej, politycznej czy religijnej - wiąże się z rozwojem własnej indywidualności. Cel jakim jest twórczość łączy poszczególne jednostki w społeczność zespoloną dążeniem do wyrazistego celu. W rezultacie ten rodzaj humanizmu, który uznaje, że kultura jest wartością najwyższą prowadzi do wytworzenia się społecznego indywidualizmu. Człowiek jest wprawdzie pojmowany jako środek do celu, ale na tej drodze wypełnionej twórczością odnajduje sens swojego istnienia oraz może stwarzać siebie przez samego siebie.

Cechą wspólną odmian humanizmu jest właśnie traktowanie człowieka w kategoriach wewnętrznego rozwoju. Ten wewnętrzny proces samodoskonalenia powinien trwać tak długo, jak nasze istnienie. Nie powinno się w żadnym momencie życia uznawać siebie jako

skończonego, czy gotowego. Różnica polega na tym, że np. humanizm chrześcijański uzależnia prawidłowość kształtowania własnej indywidualności od przestrzegania - zewnętrznych w stosunku do człowieka - norm moralności. Bywają odmiany humanizmu, które głoszą, że nie ma określonych norm moralnych obowiązujących każdego człowieka. O moralności decyduje na przykład kierowanie się takim motywem, któremu pragnęłoby się nadać walor powszechności. W tak pojętej moralności dochodzi do głosu w każdym czynie człowieka poczucie odpowiedzialności za całą ludzkość. Jeszcze inna odmiana humanizmu, znamieną dla filozofii egzystencjalizmu niechrześcijańskiego głosi, że wielkość człowieka zawiera się w braku zewnętrznych, gotowych norm moralnych. Dokonując na codzień nieustannego wyboru stwarzamy tym samym wzór postępowania dla każdego człowieka, który by znalazł się w takiej sytuacji jak my.

Byłaby pozbawiona sensu próba oceniania odmian humanizmu z jednoznacznym wskazaniem, który z nich jest najwłaściwszy. Nie można tego rozstrzygnąć w sposób jednoznacznie obowiązujący każdego. Wyboru trzeba dokonać zgodnie z indywidualnymi właściwościami, stwierdzając: oto mój pogląd na świat, oraz odpowiadający mu typ humanizmu.

Twierdzę, że szczególne znaczenie należy wiązać z przekonaniem, iż odpowiedzialność jednostkowa ściśle splata się z odpowiedzialnością za wszystkich pozostałych ludzi, a nawet szerzej - istot żywych. Egzystencjaliści uwypuklają to zagadnienie. Przenosimy, ich zdaniem, w świat nasze możliwości w procesie stwarzania siebie na swój własny sposób. Skoro jesteśmy tym, czym sami siebie uczynimy, jak pisał Sartre, to znaczy, że wszystko zależy od naszej woli.

Można dzielić rodzaje humanizmu jeszcze według innego kryterium. Na przykład, biorąc pod uwagę czy mają one wielu wyznawców, czy są masowe, czy też akademickie. W tym ostatnim przypadku idzie nie tylko o mniejszą liczbę wyznawców, ale również o treść, która wymaga pewnego przygotowania. Niewątpliwie odmianą humanizmu o charakterze masowym jest humanizm marksistowski. Ten ostatni wtapia wprawdzie człowieka w jakąś określoną klasę społec-

czną i ceni najwyższą wartość proletariatu - nawiązuje jednak do kantowskiego imperatywu. Wskazując na komunizm jako cel wysiłków, podkreśla zarazem, że zostanie wówczas zniesiona niesprawiedliwość, zaś człowiek będzie wolny od stanu alienacji. Przykład innej odmiany humanizmu akademickiego to humanizm kantowski.

Należy podkreślić niebezpieczeństwo płynące z absolutyzowania jakiegokolwiek rodzaju humanizmu i uznawania go za godny zaszczerpiania innym. Fanatyzm niezależnie od motywów i problemów, których dotyczy, stanowi poważne zagrożenie. Właściwą postawą człowieka XXI wieku byłby element niepewności, co do bezwzględnej trafności własnych poglądów. Sprzyja to życzliwości i zainteresowaniu innymi odmianami humanizmu niż ten, który się wyznaje.

Irracjonalizm

Już starożytny filozof, Heraklit, głosił, że poznajemy świat nie tylko przy pomocy zmysłów i rozumu, ale również intuicji. Intuicja to poznanie bezpośrednie, w przeciwieństwie do poznania pośredniego; to ostatnie charakteryzuje poznanie rozumowe. O intuicji mówimy często w życiu codziennym, kiedy to nagle coś nam się objawia, czy też czegoś jesteśmy pewni, jakkolwiek nie udaje nam się tej wiedzy przekonująco uzasadnić.

Intuicja ma swoje odmiany. Filozofowie odwoływali się do intuicji intelektualnej, która pozwoliłaby - gdyby była dana człowiekowi - dotrzeć do poznania istoty rzeczy. Święty Tomasz z Akwinu pisał o aniołach jako o istotach obdarzonych taką właśnie zdolnością poznawczą. Filozofowie odwoływali się też do intuicji uczuć. Pascal jest znakomitym przykładem filozofa, który cenił prawdę uczuć i zdawał sobie sprawę, że rozum jest bezradny w sprawach o znaczeniu doniosłym dla ludzkiego życia.

U podłoża wszelkich teorii naukowych, w tym tworzonych przez przyrodników, zawarte są pewne przekonania, które często odkrywa się właśnie intuicyjnie. Niejeden wybitny uczony w dziedzinie nauk przyrodniczych przyznawał i przyznaje się do tego, że wiele zawdzię-

cza poznaniu intuicyjnemu. Na przykład profesor medycyny Julian Aleksandrowicz głosił, że niemożliwe jest właściwe działanie lecznicze przez kogoś pozbawionego wiedzy intuicyjnej; pełni ona w medycynie szczególną rolę przy stawianiu diagnozy, jak i dawkowaniu leków.

Z kolei w naukach humanistycznych szczególne znaczenie poznawcze pełni tzw. rozumienie, czyli wnikanie w sens dzieła kulturowego. Jest to sposób poznania nieznan w naukach przyrodniczych, który nie może się odbywać bez intuicji. I chociaż dzisiejsze nasze czasy głoszą kult doświadczenia i rozumu, to jednak najwyższa pora, by uprawomocnić rolę i znaczenie intuicji. O jej niezastąpionym znaczeniu w twórczości artystycznej wiadomo od dawna, jakkolwiek i tu również dochodzą do głosu poglądy krytyczne w stosunku do intuicji.

Podważanie wartości poznawania intuicyjnego wiąże się ściśle z krytycznym stosunkiem do irracjonalizmu. Zapomina się zbyt łatwo i zbyt często o tym, że to co irracjonalne nie musi być sprzeczne z rozumem. Popełnia się błąd mieszając ze sobą pojęcia: irracjonalizm oraz antyracjonalizm. Rezultat poznania intuicyjnego nie jest sprzeczny z treściami poznawanymi na drodze rozumowej. Ale nasza wiedza jest niepomiaralnie szersza od tej sfery poznania, która podlega dowodliwości ściśle naukowej. Intuicja wzmaga znaczenie języka dyskursywnego. Chwyta obraz rzeczywistości i to nieraz podświadomie czy nieświadomie. Intuicja współpracuje z czynnościami dyskursywnymi. Dzięki intuicji można tworzyć syntezy rezultatów poznań dyskursywnych czy empirycznych. Należy uznać, jak sądzę, przemienność w naszym poznaniu czynników dyskursywnych oraz intuicyjnych. Intuicja zawiera elementy uczuciowe, intelektualne i dochodzi też do głosu w sferze działania, w tym działania w sferze codzienności. Charakterystyczny jest brak intuicji u jednostek odznaczających się nikłym stopniem rozwoju wewnętrznego. Im większa skala odczuć i wrażliwości - tym większy poziom rozwoju intuicji. Obdarzone są nią dzieci, ludzie sprężgnięci ściśle ze światem przyrody, jak również wielcy artyści, którzy tworzą dzieła o nieprzemijającej wartości mocą

twórczej intuicji. Właśnie bliska mi jest w poglądach L. Szestowa - rosyjskiego filozofa żyjącego w latach 1866-1938 - krytyka scjentyzmu. Filozof ten odrzuca powszechnie uznawane autorytety i obowiązujące prawdy. Działają one przymuszająco. Zniewalają jednostki kierujące się nimi często wbrew swojej naturze.

Trafna i z pasją przeprowadzona przez L. Szestowa krytyka nadmiernego racjonalizmu naszej kultury, wymierzona jest również w wiedzę naukową. Szestow chce, jak to określał, przewyciężyć fałsz świata. Ten fałsz opiera się często na lęklności jednostek, które boją się posuwać dalej, przenikać tajemnice bytu i zdawać sobie sprawę z ograniczonych możliwości poznawczych. Większość spośród nas wybiera pozór poznania i tym wyjaśnia Szestow kultywowanie rozumu z jego funkcją porządkującą. Jest to zarazem wyjaśnienie powodów częstej, błędnej nieufności wobec poznania intuicyjnego.

W przekonaniu Szestowa każdy z nas powinien toczyć walkę z tym, co jest zniewalające. A więc wypowiedzieć bunt tradycji i przeciwstawiać się ciśnieniu świata kultury, które niszczy szeroko pojętą spontaniczność jednostek. Bunt wewnętrzny to jedyna droga jeśli mamy odzyskać naszą autentyczność i uświadomić sobie czego naprawdę pragniemy i jaka jest treść - nie narzucanego - lecz wyznawanego przez nas poglądu na świat. Trzeba mieć odwagę, by zawierzyć intuicji, ponieważ nie jest ona powszechnie aprobowana. Dodam, że Gombrowicz, z polskich pisarzy, nawiązuje do filozofii Szestowa.

Sfera irracjonalna leży poza obszarem dowodliwości rozumu, lecz to nie znaczy, że jest z nim sprzeczna. Warto zwrócić uwagę na to, że mamy często zwyczaj przypisywania post factum naszym działaniom sensu racjonalnego i ta racjonalność zaciemnia prawdę o motywach naszych działań, jak i o ludzkiej naturze. Rzadko przyznajemy się do działań irracjonalnych. Wybitny kompozytor Tadeusz Baird, odważnie wyznaje: przyznam się zresztą, choć wiem, że mógłbym za to zostać pomówiony o zacofanie, do nadziei, że zawsze pozostanie w człowieku jakiś element niepoddający się kontroli, coś irracjonalnego. Niektórzy przewidują, że wiedza irracjonalna, która nie tylko często kieruje ludzkim życiem, ale i wytycza niejednokrot-

nie drogi dla nauki - przekształci się być może, w przyszłości, w naukę w ścisłym znaczeniu tego słowa. Poznanie naukowe jest tylko jednym z rodzajów poznania, chociaż przez wielu jest uznawane za najlepsze lub jedyne.

Badania naukowe w swoich roszczeniach do poznania prawdy bywają omylne. Świadczy o tym historia poszczególnych nauk. Nauka powinna przyznawać się do swojego pola niewiedzy. Powinna też z szacunkiem odnosić się do wiedzy wykraczającej poza sferę doświadczenia i dowodliwości rozumowej.

Nastąpił współcześnie wzrost zainteresowań i poważnych badań w dziedzinach uznawanych przez wielu wciąż za paranaukowe. Warto zresztą pamiętać o tym, że paranaukowo, i skutecznie jakoś, myślał człowiek odkąd pojawił się na świecie. Natomiast nauka powstała znacznie później. Przytoczę tu pogląd B. Suchodolskiego: Ten właśnie fakt, iż nauka, która stanowi dziś zasadniczą siłę cywilizacji, nie towarzyszyła ludziom zawsze i wszędzie, lecz stała się dość niezwykłym wydarzeniem w określonym miejscu i czasie, zdaje się świadczyć o tym, iż myślenie naukowe nie jest wcale naturalną właściwością ludzkiego umysłu ani naturalną i bezpośrednio odczuwalną potrzebą człowieka. Jest ono raczej tworem sztucznym, to znaczy wymagającym określonej dyscypliny intelektualnej, odpowiedniego treningu, celowo organizowanego i systematycznego wysiłku. Są to słowa zaczerpnięte z *Labiryntów współczesności*.

Przykładem powszechnego i silnego oddziaływania na nasze życie tego, co irracjonalne jest ciśnienie mody i tradycji. Warunkiem powstania tradycji jest pewna niezmienność życia, bowiem nabiera ona siły na skutek powtarzania. Tradycja utrzymuje się, już wytworzona, mimo zmian warunków w których kiedyś powstała. Gdy znika uzasadnienie praktyczne tradycji - staje się ona bardziej trwała, bo przechodzi do sfery tabu czyli świętości nie podlegających dyskusji. Pokolenia późniejsze naśladują pokolenia, które przeminęły. To naśladownictwo wiąże się z podziwem dla czasów dawniejszych. I to wystarcza, by pewne tradycyjne rozwiązania utrzymywały się nieza-

leżnie od ich praktycznych wartości. Dochodzi do głosu irracjonalizm.

Również trudno byłoby - odwołując się do kategorii racjonalnych - uzasadnić siłę oddziaływania mody. Przywykło się mówić o modzie w odniesieniu do strojów. Jednakże można mówić o modzie w każdej dziedzinie życia kulturowego. Moda wiąże się z protestem wobec monotonii życia, jest też przejawem znużenia tym, co już jest znane; kultywuje ona nowość tylko z racji nowości. Jej charakterystyczną cechą jest szybkość z jaką się rozchodzi. Niektórzy twierdzą, że przyływy i odpływy mody w dziedzinie twórczości artystycznej następują w przybliżeniu co 60 lat. Taki proces jest niemożliwy do zrozumienia w kategoriach wyłącznie racjonalnych.

Na zakończenie przytoczę zdanie wybitnego historyka filozofii polskiej, Wiktora Wąsika, który twierdzi, że twórcy dają najlepszy wyraz myślom, nurtującym w danym czasie umysły wielu. Zdaniem tego uczonego w każdej epoce, w danym środowisku, a zwłaszcza wśród wybitnych przedstawicieli tego środowiska, wytwarzają się zbiorowo pewne idee anonimowe, którym wybitne jednostki dają znakomity wyraz. Przytoczyłam ten pogląd, nad którym warto się zastanowić, by przybliżyć w jeszcze innej formie wyrażone tu przekonanie o niezbędności poznania intuicyjnego.

Wprowadzenie do filozofii twórczości

Janowi Stępniewi

W ostatnich powojennych dziesiątkach lat zniekształcony został sens terminu twórca. Nie tylko chodzi o to, że w potocznym rozumieniu został sformalizowany, ograniczony właściwie do grupy tych, którzy legitymują się przynależnością do odpowiednich związków (literatów, muzyków, plastyków itp.). Idzie również o to, że często ogranicza się sens tego terminu do dziedzin artystycznych. Nieporozumień jest znacznie więcej, a w tym podstawowe: nie rozróżnia się na ogół terminów: kulturalny i kulturowy.

Warto zdać sobie sprawę z tego, że termin twórca nie ma charakteru wartościującego, bowiem obejmuje się tym mianem zarówno tych, którzy uprawiają twórczość powodowani wewnętrzną, bezinteresowną potrzebą, jak i tych, którzy traktują to jako sposób dla osiągnięcia wymiernych pragmatycznych celów.

Pojęcie twórcy obejmuje zarówno tych, którzy są znanymi profesjonalistami, jak i tzw. amatorami, to znaczy tymi którzy nie oddawali się sformalizowanym studiom w uprawianej przez siebie dziedzinie. Ten podział na amatorów i profesjonalistów budzić musi zresztą zastrzeżenia skoro ani w dziedzinie poezji, ani prozy nie ma szkół, któreby należało ukończyć, ażeby podjąć taką działalność twórczą. A jeśli idzie o dziedziny, w których ludzkość powołała do życia sformalizowane studia, to warto pamiętać o wybitnych aktorach nie kończących szkół teatralnych, czy wybitnych malarzach nie studiujących w akademiach sztuk pięknych. Mają oni naturalnie większe trudności, bo tworzy się przeszkody ograniczające potencjalnych konkurentów.

Pisząc o twórcach będę brała pod uwagę jedynie twórców tworzących w imię wewnętrznego przymusu a nie dla korzyści materialnie wymiernych. Wykluczam z tych rozważań motywacje oportunistyczne. Idzie mi o twórczość traktowaną jako cel - nie zaś środek dla osiągnięcia pragmatycznych celów.

Pragnę podjąć problem twórców w ogóle, a więc twórców różnych dziedzin: uczonych, społeczników, polityków, artystów, pisarzy. Twórców znanych i tych, którzy w ukryciu tworzą swoje dzieła. To niewychodzenie na światło dzienne ze swoimi utworami wynika z rozmaitych powodów, a w tym z lęku, że będzie się nie docenionym. Sprawia to nieraz także przerost krytycyzmu. Przynosi on nieustanne niezadowolenie z wyników własnych procesów twórczych i chęć ich udoskonalenia. Innym możliwym motywem owego ukrywania tego, co powołało się do życia bywa rozminięcie się z dominującymi prądami estetycznymi własnej epoki.

Twórczość w tych odmiennych wymienionych wyżej dziedzinach ma wspólne właściwości, decydujące o tym, że twórcy stanowią szczególną, niepowtarzalną grupę w każdym narodzie. Wyraża ona bunt wobec tego, co jest. Twórcy szukają nowych dróg zarówno w sferze treści, jak i formy, sposobu jej wyrazu. Bywa, że twórca zrywa z dziedzictwem przeszłości. Ale nawet wtedy jakoś do tego dziedzictwa się ustosunkowuje. W każdym razie świadomość dorobku kulturowego przeszłych pokoleń jest w środowisku twórców niepomrotnie większa niż w jakimkolwiek innym gronie. Tworząc odwoływać się trzeba nie tylko do sfery intelektualnej, ale również do prawdy własnych doznań i przeżyć.

Twórców znamionuje wyższy niż zazwyczaj stopień rozwoju intuicji. Dochodzi ona do głosu również, na przykład, w budowaniu teorii w dziedzinach nauk przyrodniczych. Tworzenie wymaga zdolności do koncentracji, do skupienia wewnętrznego. Zdarzają się wtedy nieraz momenty natchnienia, stany objawienia jakichś rozwiązań twórczych. Są to właściwości również decydujące o odrębności twórców w społeczności. Zdarzają się często stany rozczarowania i niedosytu wobec dzieł powołanych już do życia. A więc twórcy wymagają od siebie nieustannie więcej.

Zdarza się, że twórcy mają poczucie misji, szczególnie wyostrzone poczucie odpowiedzialności za sprawy ogółu. Niejeden odkrywca nowych lądów, czy uczony dokonujący odkryć w laboratorium - ryzykowali życie dążąc do poznania, kierując się myślą o całej ludzkości. Taki horyzont znamionuje i wyróżnia twórców.

Twórców charakteryzuje głębokie przekonanie, że tworzenie jest ważniejsze od innych spraw, a nawet od szczęścia osobistego.

Uznają swoistą hierarchię wartości. Twórczość to męka i radość. Dąży się ku temu i ucieka. Scott Fitzgerald podkreślał, będąc już znanym pisarzem, swoją absolutną bezradność wobec pustej kartki papieru. Twórczość nadaje tym, którzy ją uprawiają, wyraziste poczucie sensu życia. Charakterystyczne również jest uleganie wewnętrznemu imperatywowi, by tworzyć i to niezależnie od warunków ży-

cia. Tym samym w jakiejś mierze twórcy odwracają się od tego, co zwykłe i konwencjonalne. Żyją na płaszczyźnie niedostępnej dla każdego.

Rzadko tworzy się w stanie, który można określić jako wyrównany. Tak bywa jedynie z pozoru. Świadczą o tym, na przykład, nagłe pomysły twórcze w nieoczekiwanych momentach, budzenie się ze snu po to, by zanotować jakichś pomysł. I właśnie fakt tworzenia w stanie niewyrównanym nasuwa myśl o pewnym podobieństwie zachodzącym między twórcą i człowiekiem tak zwanym chorym psychicznie. Otóż obydwie te grupy podobne są do siebie również i w tym, że wykraczają poza płaszczyznę codziennych zabiegów mających na celu jedynie utrzymanie się przy życiu. Zresztą nie da się rozróżnić - o ile nie wie się nic o życiu twórcy - sztuki zdrowej i sztuki patologicznej. Sztuka pacjentów jest bardziej związana z wewnętrznym usposobieniem niż sztuka artystów zawodowych, uwarunkowanych tradycją, kulturą i swoim czasem. Twórczość ludzi uznanych za chorych odśłania głębiej tajemnice procesu twórczego. Tak zwani chorzy są bardziej szczerzy i czują się wolni w objawianiu własnego ja. Dlatego też sztukę tę określa się obecnie mianem sztuki surowej. Otwarto nawet, już po ostatniej wojnie, muzeum w Lozanie zawierające bogate zbiory dzieł takich twórców. W Warszawie działa ofiarnie na tym polu Alicja Wernicka.

Jak już wspomniałam, ludzie tak zwani zdrowi psychicznie czują się ograniczeni tradycją kulturową narosłą w ciągu dziejów, i to nawet wtedy, gdy ją odrzucają. Tak zwani chorzy są wolni od takiego uwarunkowania. Nie ulegają ani narosłym wartościom, ani wiedzy, ani panującej modzie. Sztuka pacjentów jest związana z wewnętrznymi stanami, nie zaś z zewnętrznymi okolicznościami. Ale tworząc leczą się zarazem ci tzw. zdrowi, jak i ci zaliczani do chorych. Mianowicie wyrzucają z siebie nadmiar - nazwijmy to - pary emocjonalnej. Różnica dochodzi do głosu, gdy psychoterapeuta steruje czynnościami kulturotwórczymi, skłania do ich podejmowania. Szczególnie twórczość artystyczna jest wykorzystywana w działalności

psychoterapeutycznej: muzykoterapia, malowanie, pisanie wierszy - oto najczęstsze jej postaci.

Nasuwa się tu pytanie skąd tak wielu psychonerwicowców, neurasteników oraz schizofreników wśród twórców, zwłaszcza artystów i pisarzy, jeśli twórczość ma sens leczniczy? Najbardziej interesującą odpowiedź przynosi teoria Kazimierza Dąbrowskiego, w myśl której twórcami są z reguły psychonerwicowcy i psychoneurotycy. Oni bowiem odznaczają się wysokim stopniem rozwoju uczuciowego, nadwrażliwością, pobudliwością, ambiwalencją, poczuciem winy, dziecięcością w najlepszym słowa tego znaczeniu, i niedojrzałością, która nie pozwala na szkodliwą rutynę. W myśl teorii dezintegracji pozytywnej osoby twórcze przeżywają silne stany rozwoju wewnętrznego, a ten z koniecznością wiąże się z psychonerwicą. Słynna jest - tłumaczona na wiele języków - odezwa Kazimierza Dąbrowskiego do psychoneurotyków całego świata, w której uczony ten oddaje hołd psychoneurotykom jako jednostkom twórczym.

Psychonerwica nie ma nic wspólnego z chorobą psychiczną. Ale zdarza się, że twórca zapada na choroby wymagające leczenia psychiatrycznego. Płyną stąd rozmaite skutki dla uprawianej twórczości. Zdarza się, że choroba nie przeszkadza w takich działaniach i bywa też, że choroba wyzwała dodatkowo jakieś umiejętności twórcze, zaś artyzm maleje, gdy pacjent staje się bardziej zdrowy.

W każdym razie, jak była o tym mowa, nie ma rozróżnienia między sztuką zdrową a sztuką patologiczną, czy jak dawniej nazywano - sztuką obłąkanych. Sprawą nadrzędną i podstawową, która zarazem odsłania tajemnice procesu twórczego jest objawienie siebie bez zahamowań w tym, co się tworzy. A więc pożądanym stanem jest opętanie artysty przez własne dzieło. Twórcy, niezależnie od tego czy są zaliczani do chorych, czy zdrowych psychicznie, odznaczają się stanem zmienionej świadomości. Mianowicie ich świadomość różni się w istotny sposób od przeciętnego stanu świadomości. Zagłębieni są niemal wyłącznie w tym, co ich absorbuje, obraz rzeczywistości ulega w ich wyobraźni przekształceniu. Rolę inspiracyjną odgrywają często marzenia senne i dochodzi też do głosu stan, który

można określić mianem snów na jawie. Trzeba zaznaczyć, że intensywne uczestnictwo w odbieraniu dzieł sztuki też wiąże się ze stanem zmienionej świadomości, wywołuje go.

Bywają poglądy głoszące, że sztuka tzw. chorych, to protest wobec izolacji społecznej. Formułując takie teorie zapomina się o tym, że protest to zbyt mało, by powstało dzieło kulturowe. Niezbędna jest kreatywność; rozmaite stany psychonerwicowe, jak również psychozy, w tym maniakalno - depresyjne, są twórczym bodźcem do podjęcia działalności kulturowej. Przykładem, że sama izolacja nie może być wystarczającą podniecią twórczą jest sztuka jeńców - interesująca lecz mało artystycznie znacząca. Również nie powstała wielka sztuka tworzona w więzieniach, jeżeli pominąć takie wyjątki jak na przykład Genet.

Słynny psychiatra austriacki Navratil stwierdza, że objawiający się prywatny świat ludzi chorych, gdy stają się oni twórcami - odpowiada zapewne życzeniom ukrytym w nas samych. Twórczość ta bywa nieporadna, pozbawiona perfekcji, ale własne ja dochodzi w niej szczerze do głosu. Navratil przypomina również, że stany maniakalno - depresyjne i schizofreniczne istnieją potencjalnie w każdym człowieku. Jego zdaniem surrealizm, deformacje w sztuce, czy styl manieryczny są wyraźnym dowodem tego faktu. Również hiperrealizm, przedrzeźniający prądy dominujące, stanowi objawienie tkwiących w nas potencjalnych załączków choroby.

Dochodzimy do pojęcia zdrowia psychicznego, czyli tzw. normalności. Bywa ono pojmowane jako brak zaburzeń psychicznych, bądź jako wyraz równowagi psychicznej, czy zdolność do harmonijnego współżycia z otoczeniem, czy zdolność przystosowywania się do zmieniających się warunków. Zdrowie psychiczne pojmowane też bywa jako zespołowa sprawność podstawowych funkcji psychicznych czy zdolność do rozwoju w kierunku wyższych wartości, które stanowią cele działań jednostek i zbiorowości. Jeśli przyjąć ostatnie z wymienionych określeń zdrowia psychicznego - to okazuje się, że twórcy są ludźmi zdrowymi mimo zmienionego stanu świadomości, który towarzyszy procesom twórczym, ale są zarazem ludźmi anor-

malnymi. Anormalność polega na wyjątkowości, na odmienności od tego, co przeciętne, na wyjątkowości. Twórcy są anormalni, ponieważ przywiązują wagę do tych wartości, które w życiu większości społeczeństwa nie odgrywają istotnej roli. Nie jest więc przypadkiem, że epoki romantyczne czy neoromantyczne przyznają artystom uprzywilejowane miejsce w społeczności. Stanowią oni elitę w społeczeństwie, która wyodrębnia się wyraźnie od znacznie bardziej rozrośniętej licznie warstwy inteligencji.

Artyści, czy szerzej ci, którzy zajmują się działalnością kulturotwórczą - pragną urzeczywistnić wartości wyższe, ideały. I niezależnie od tego, który rodzaj twórczości się podejmuje: naukową, przekłady na inny język, artystyczną, literacką, gospodarczą, techniczną, religijną, prawną, społeczno - polityczną - wpływa to wyraźnie na rozwój wewnętrzny. Tworzyć, to znaczy zarazem rozwijać się, to znaczy przyjmować jakieś ideały i kierować się ku nim nie tylko na drodze czysto intelektualnej, ale również uczuciowej. Dzieło urzeczywistnione stanowi zawsze odniesienie do wartości idealnych. Nasza ludzka niedoskonałość decyduje o ostatecznej niemożności urzeczywistniania ideałów. Ale nie tylko cel jest ważny; sam proces tworzenia już stanowi o szczególnej wartości istnienia danego człowieka. Jest rzeczą wiadomą, że dzieło urzeczywistnione budzi z reguły uczucie niespełnienia, poczucie że jest ono tworem niedoskonałym. W tym poczuciu zawiera się inspiracja dla nowych wysiłków twórczych.

Ten, kto tworzy, ma poczucie, że jest człowiekiem wolnym. Twórczość nie znosi żadnych ograniczeń. Bohater dramatu Ibsena Brand oswobadza się nawet z więzi rodzinnych. Nie oszczędza dziecka, żony, matki. Wznosi wielkie dzieło. Staje się ofiarą pogoni za Absolutem. Ten stan, w którym odrzuca się półśrodki, ten stan znużenia kłamstwem przeciętnych ludzi uważa francuski pisarz Vercors za niebezpieczny. Upatruje w nim rozpaczliwą pychę człowieka, rozpacz, że nie jest ani Bogiem, ani szatanem, ani nawet nieśmiertelną małpą.

Twórczość wymaga samotności, refleksji, wyobraźni, wrażliwości, zdolności koncentracji, ufności, zdolności dziwienia się światem,

a więc świeżego kontaktu z tym, co zewnętrzne. Wymaga też odwagi, ażeby na swój własny sposób wyrażać to, co uważa się za słuszne. Twórczość wymaga też nieprzystosowania, zdolności do buntu wobec zewnętrznego świata i tych treści kulturowych, które powszechnie uważa się za prawidłowe. Tylko na drodze buntu można odnaleźć takie wartości, które są wyrazem naszego prawdziwego ja. Ale ten stan nieprzystosowania wzmaga wielką potrzebę przynajmniej jednego życzliwego odbiorcy. Jak wskazywał Spengler, przestaną istnieć obrazy Rembrandta, gdy zniknie ostatnie oko dla którego taka forma wyrazu jest dostępna; zostanie płótno pokryte farbą.

Motywy twórczości, zdaniem wielu współczesnych filozofów, jest poczucie osamotnienia i obawa przed śmiercią, przed czymś nieodwracalnym. W postawie twórców dochodzi do głosu heroizm, bowiem powołują do życia świat, który wprawdzie dłużej będzie trwać niż ich biologiczne istnienie, ale też naznaczony jest stygmatem śmierci. Heroizm wyraża się i w tym, że tworzy się dzieła kulturowe, które stanowią zaporę między nami a światem przyrody. I ta zaporą nie tylko odgradza od tego, co naturalne, ale staje się też szczególnym powodem cierpienia. Mianowicie pogłębia wewnętrznie człowieka zaostrażając poczucia rozdwojenia między mikro- i makrokosmosem.

Człowiek ze swej natury jest istotą bierną, skłoną do wygodnictwa i spragnioną dostatku. Ale skoro ktoś tworzy dzieła kulturowe, to znaczy, że przewyciężył te właściwości. W dążeniu do urzeczywistnienia własnych możliwości przełamuje bierność i staje się człowiekiem czynu. Działanie, zdolność do podejmowania czynów staje się właściwością znamionującą istoty twórcze. Stanisław Brzozowski podkreślał, że czyn to jedyna prawda. I ten pogląd Brzozowskiego ma szczególne znaczenie w połowie XX wieku kiedy dwuznaczność słów i bankructwo wielu teorii podważyły wiarę w to, co powiedziane. Czyn nabiera w dzisiejszych czasach szczególnego sensu. Prawda działań, w tym prawda tworzenia, zastępuje dawny szacunek dla słowa. Wzmaga to rangę twórców w społeczeństwie. Człowiek jest tym, co zdziałał i co może zdziałać.

Siła twórczości sprawia, że pobudki ekonomiczne schodzą na plan dalszy. Twórczość prowokuje do możliwie pełnej i nieskrępowanej ekspansji własnego ja. Twórca nie czuje się zniewolony ani wiedzą, ani tradycją, ani narzędziami. Wykraczając poza siebie, poza środowisko, zarazem poszukuje więzi z jednostkami podobnymi sobie. A więc chociaż twórczość ma sens prywatny, osobisty, to jednak prowadzi do głębokich więzi z jednostkami podobnymi sobie. Trudno byłoby zgodzić się z poglądem J. Benthama, który wyjaśniał dążenia wszystkich ludzi, w tym twórców, chęcią przeżywania przyjemności. Kultury nie tworzy się też na wzór innych biologicznych funkcji organizmu. I trudno byłoby ją pojmować jako przejaw szeroko rozumianej walki o byt, aczkolwiek w procesie twórczym sublimują się uczucia negatywne. Tworząc, zarazem oczyszczamy się z tego, co niejednokrotnie moralisci oceniliby w kategoriach negatywnych.

Sięgając do historii warto przypomnieć, że romantyzm przyznawał szczególną misję poetom. Pozytywizm darzył kultem lekarzy, nauczycieli, inżynierów. Intensywne zachłyśnięcie się twórczością techniczną przyniósł ze sobą futurizm. W każdym razie zawsze u podłoża kultu twórców jakiegokolwiek dziedziny leży przekonanie, że ludzie nie są sobie równi i że w każdym społeczeństwie wyodrębnia się w sposób naturalny grono ponadprzeciętnych jednostek. Już starożytni filozofowie dzielili społeczeństwo na mędrców i tłum. Teoria Nietzschego uzasadnia podział społeczeństwa na grupę jednostek wyjątkowych oraz przeciętnych. Uzasadnia też szczególne miejsce artysty jako osoby o szerszych horyzontach niż reszta współobywateli oraz jako istoty odznaczającej się ponadprzeciętną wrażliwością i uczuciowością, ale nie spoczywającej na laurach lecz w trudzie i cierpieniu budującej swoje człowieczeństwo. Artyści jako obdarzeni intuicją stawali się prorokami, kapłanami sztuki, wtajemniczonymi.

Tak więc twórcy, nie zintegrują się nigdy z resztą społeczeństwa. Artyści i pisarze odznaczają się nieraz niedojrzałością psychiczną, którą tak celnie sławił Gombrowicz. Niektórzy filozofowie podkreślają, że wrażliwość oraz intuicja artystów pozwala zaliczać ich w jakimś sensie do wspólnej grupy razem z dziećmi i ludami pierwotnymi.

mi. W każdym razie twórcy, mimo wszelkich cierpień i zmagañ nieznanymi ogółowi społeczeństwa, nie mają przynajmniej wątpliwości co do sensu istnienia.

Na zakończenie jedynie zaznaczę, że nie straciło swojego znaczenia hasło sztuka dla sztuki sformułowane przez Stanisława Przybyszewskiego. Podobnie jak człowiek nie powinien być traktowany jako środek nawet do najbardziej wzniosłych celów, tak też sztuka ma być tworzona ze względu na nią samą. Nie powinna być środkiem do szerzenia pożytecznych idei społecznych czy politycznych; służyć temu chociażby publicystyka. W sztuce i w literaturze ma objawiać się nasze własne ja, zaś twórczość powinna być nasycona prawdą wewnętrzną twórcy.

Odpowiedzialność za słowo

W naszych czasach, narastającego znaczenia kultury obrazkowej, słowo staje się zawodnym sposobem porozumiewania się. Dotyczy to zarówno słowa pisanego, jak i mówionego. A przypomnę, że nie tak dawno, w okresie dwudziestolecia międzywojennego wspaniale oddziaływał, kształtując umysły, polski Sokrates - Franciszek Fiszer. Ten przyjaciel pisarzy i artystów nie pisał dzieł i słowem mówionym zaszczepiał nowe sposoby widzenia rzeczywistości. Czynił to w miejscach dziś niedocenianych i niemal nieistniejących; w kawiarniach literackich.

Paradoksalne, że słowo utraciło swoje znaczenie właśnie w naszych czasach, charakteryzujących się gadatliwością i nadmiarem informacji. Dzieje się tak, ponieważ słowa przestały wyrażać prawdę wewnętrzną tych, którzy je wypowiadają. Rozbieżność myśli, słów i czynów doprowadziła do dewaluacji tego, co powiedziane, jak również tego, co napisane. Należy też dodać, że człowiek z natury swej zmierza do wygodnictwa, a mniejszego wysiłku wymaga oglądanie programów telewizyjnych, aniżeli czytanie książek. Bryki lektur szkolnych, które ostatnio są wydawane w wielkich nakładach, sprzyjają niechęci młodzieży, by przedzierać się, jeśli tak można to określić, przez stronicę powieści. Powstaje pytanie o poczucie odpowie-

działności wydawców, którzy sprzyjają tym samym odchodzeniu od obcowania z literaturą piękną. Czytelnik drogą łatwo dostępnych bryków zyskuje nie tylko streszczenie fabuły, ale również informacje o tym jak należy interpretować podjęte przez autora problemy. Wydawcy sprzyjają więc narastającej bezmyślności w naszym społeczeństwie i tendencji do ulegania gotowym, zaszczerpianym w społeczeństwie poglądom. W warunkach wolności tworzy się zniewolenie.

Problem zmniejszonej poczytności wiąże się ze sprawą kształtowania własnego poglądu na świat. Otóż pokolenia Polaków od dzieciątków lat kształtowały swój stosunek do wielu kwestii oraz drugiego człowieka dzięki oddziaływaniu literatury pięknej. Czytano powieści, w nich odnajdywano elementy światopoglądu autora, które oddziaływały na sposób życia. Nawet w powieściach Kraszewskiego, by sięgnąć do tego przykładu można odnaleźć zdania o niemal aforystycznym charakterze. Czytali powieści ludzie dorośli i młodzież, szukając w nich odpowiedzi na wiele istotnych pytań. Zarówno arcydzieła literackie, jak i tzw. literatura popularna zawierają przemyślenia o istotnym znaczeniu. Pisarz, z reguły jednostka nieprzeciętna, dzieli się swoimi refleksjami, które kształtował wszak nie tylko pod wpływem doświadczeń swojego życia, ale również jako rezultat obserwacji swoich lektur filozoficznych. Dziś nawet - uogólniając - nauczyciele bardzo rzadko sięgają do książek.

Poczucie, że słowo nie zobowiązuje do określonych działań, jak również powszechne przyzwolenie w naszym społeczeństwie na konformizm czyli na odległość słów od przekonań mówiącego czy piszącego, sprawia, że przestajemy poważnie traktować słowo: Warto podkreślić, sięgając do przykładu drastycznego, że propaganda Goebelsa - dopóki Niemcy zwyciężali - była skuteczna. Nie wdając się w oceny etyczne trzeba stwierdzić, że Goebels mówił zgodnie ze swoimi wewnętrznymi przeświadczeniami. Słowa mówione oddziałują, gdy ktoś ma siły charyzmatyczne. Słowa pisane mają wpływ, gdy można uwierzyć w szczerość wypowiedzi. A jakże często obserwujemy koniunkturalne zmiany poglądów pisarzy! Żyjemy w cza-

sach przełomowych, co przysparza możliwość sprawdzenia prawdy pisanych słów.

Sytuacja, która tu zarysowuję jest niepokojąca również dlatego, że książki, a raczej ich wydawanie jest traktowane przez wydawców z reguły jako mniej lub bardziej opłacalny interes. Wydawcy nieraz pozbawieni są poczucia odpowiedzialności za innych, za czytelników. Być może nie chcą zdawać sobie sprawy z tego, że mogliby odegrać znaczącą rolę w społeczeństwie poprzez propagowanie wielkiej literatury. Odwrót od literatury pięknej na rzecz poradników czy encyklopedii umacnia odwrót w społeczeństwie od wartości zasadniczych dla każdego człowieka. Mam na myśli świadome kształtowanie siebie przez samego siebie, do czego impulsy czerpać można przede wszystkim z literatury pięknej. Kilka godzin spędzonych przeciętnie przed telewizorami powoduje tak wielkie nasycenie rozmaitego rodzaju informacjami, że zagłusza potrzebę poważniejszych refleksji. Człowiek przestaje rozmawiać ze sobą i z innymi. Brak w zasięgu ręki mądrych powieści i wzrastająca niechęć do czytania przynoszą niepokojące objawy.

Trzeba wziąć pod uwagę, że kultura obrazkowa, programy telewizyjne, czy komiksy, nie przyczyniają się do wytworzenia stanów wewnętrznego skupienia, refleksji nad własnym życiem. Ta kultura wzmacnia raczej bezmyślność i odchodzenie od własnego ja. Agresja, przemoc, kult wartości materialnych i fałszywego prestiżu, bo związanego z hierarchicznie wysokim miejscem w strukturach społecznych, płyną z programów telewizyjnych. Nie zachęcają one do tego, by wyrabiać szacunek dla człowieka biednego, pozbawionego praktycyzmu życiowego, ale za to rozwiniętego duchowo. Jakże wielka więc tworzy się na tym tle szansa dla takich wydawców, którzy uznaliby za swój obowiązek ocalenie i podsycenie wartości duchowego rozwoju. Jestem przekonana, aczkolwiek może to brzmieć nieco archaicznie, że warto jak najrychlej przywrócić wartość posłannictwa rozmaitych zawodów, a w tym - poczucie posłannictwa wydawców. Trzeba więc przypominać na nowo, że życie każdego z nas i społe-

czeństwa jako całości zależy nie od czynników ekonomicznych, lecz od treści naszej świadomości. A tę kształtują właśnie wydawcy.

Jak była już o tym mowa, większym powodzeniem cieszą się obecnie encyklopedie i rozmaitego rodzaju poradniki, aniżeli beletrystyka. Chcę więc przytoczyć pogląd psychologa i psychiatry, Kazimierza Dąbrowskiego, twórcy higieny psychicznej w Polsce, cenionego niestety bardziej w Kanadzie niż w Polsce. Otóż w książce „Dwie diagnozy” K. Dąbrowski uzasadnił następujące stanowisko: wielkie dzieła literatury pięknej przynoszą więcej wiedzy o psychice człowieka aniżeli diagnozy psychiatrów czy psychologów zawarte w pracach naukowych. Nie przytaczając tu dowodów autora, chcę jedynie podkreślić, powołując się na tę pozycję, że istotne znaczenie miałyby propagowanie przez wydawców dzieł z zakresu literatury pięknej. Powieści apelują nie tylko do intelektu, ale również do uczuć oraz do wrażliwości czytelników. Wzmoczenie tą drogą samoświadomości może przyczyniać się do przewyciężenia obserwowanego dziś samozakłamania. Ciąży ono negatywnie na naszym życiu.

Obszar literatury i obszar życia pokrywają się. Stąd niezwykle wysoka ranga twórczości literackiej, której znaczenie mogą przywracać wydawcy. Od charakteru i sposobu życia otaczających nas ludzi zależy w dużej mierze również nasze własne życie. Człowiek jest tym, czym uczyni sam siebie i tym, co powoła do życia w relacjach z innymi. Twórczość literacka nadaje szczególną rangę istnieniu człowieka. Nie mniejsze znaczenie ma dla uprawiających je twórczość gospodarcza, techniczna, społeczna, naukowa, prawna, polityczna czy religijna. Twórczość edytorska może nadać sens własnemu życiu wtedy, gdy wiąże się nie tylko z troską o materialne wzbogacenie się, lecz również z odpowiedzialną chęcią krzewienia określonych wartości w społeczeństwie. Nie jest to zbyt idealistyczne twierdzenie, jeśli odwołać się do przykładu oficyn wydawniczych Polski międzywojennej. Motyw decyduje o wartości dzieł powoływanych przez nas do życia. A nasze istnienie osiąga wymiar człowieczy, gdy myślimy nie tylko o sposobach wzbogacenia się, lecz przede wszystkim o wyższych wartościach, które krzewimy. W innym wypadku, to znaczy

gdy nasze istnienie nie przekracza wymiaru zwierzęcego - prędzej czy później doznaje się poczucia bezsensu życia i to nawet w okolicznościach nagromadzonego bogactwa materialnego.

Egoizm żywych narodów nie przyznaje szczególnej wartości twórcom rozmaitych dziedzin. Przyznaje on wartość głównie jednostkom psychopatycznym. Wspomniany już Kazimierz Dąbrowski twierdził, że paradoks naszych dziejów wyraża się w tym, iż jednostki powodowane posłannictwem są podległe z reguły ludziom odznaczającym się sprytem życiowym, brakiem skrupułów, niedorozwojem wrażliwości i uczuć, chęcią zdobycia dóbr materialnych oraz władzy. Paradoks polega na tym, że pokolenia żywych nie nakłania się, by kierować wysiłki na tworzenie dzieł kulturowych. Ale gdy tylko dane pokolenie żywych przeminie - zostanie wartościowane stosownie do pozostawionych po sobie dzieł kulturowych. A nam żywym zaszczenia się w większej mierze upodobanie do wartości materialnych niż duchowych. Warto również i z tej perspektywy spojrzeć na sensowność krzewienia zapomnianego dziś poczucia posłannictwa. Jedynie z pozoru brzmi to niepokojąco wzniośle.

Skuteczność słowa w życiu społecznym, nie ma nic wspólnego z oceną moralną wygłaszanych treści. Wiadome jest, że Hitler czy Mussolini porywali tłumy, jak długo zwycięstwo było po ich stronie. Ich słowa oddziaływały niezależnie od ocen moralnych wypowiedzi tych polityków; mieli siły charyzmatyczne, które potęgują skuteczność oddziaływania tego, co powiedziane. Słowa przekonują, wzbudzają zaufanie, a nawet porywają, gdy odczuwalne jest, że wyrażają w sposób niezafałszowany zapatrywania wypowiadającego je. Konformizm i oportunizm zmniejsza skuteczność oddziaływania słów.

Oddziaływanie słów, gdy są zgodne z wyznawanym światopoglądem, wzmacnia się gdy czyny pozostają w zgodzie z deklarowanymi poglądami. Jedność myśli, słów i czynów, traktowana jako obowiązująca człowieka honoru jeszcze w pierwszej połowie naszego stulecia - dziś bywa rozbita. Brakuje słowom żarliwości, stają się one wyrazem kalkulacji.

Aspekt etyczny skuteczności słowa - abstrahując od wyrażonego wyżej poglądu, iż jest to problem immoralny - komplikuje się w ustroju demokratycznym. Otóż cechą nierozdzielnie związaną z demokracją jest pluralizm światopoglądowy. Na marginesie dodam, że jest to właściwy dla naszych czasów sposób pojmowania tego ustroju, który tworzony był już w starożytności. Dawniej jednak inaczej pojmowano znamionujące ten ustrój właściwości. W państwie totalitarnym obowiązuje wszystkich obywateli jeden rodzaj poglądów etycznych. Można więc oceniać czy wypowiedzi są zgodne z etyką. Ustalenie takie w ustroju demokratycznym nie jest możliwe, ponieważ to, co moralne w myśl etyki tomistycznej, bywa sprzeczne z etyką kantowską, by podać taki przykład.

Zamiast oceniać z jakiegoś punktu widzenia czy wypowiedź jest etyczna, właściwiej byłoby zastanawiać się nad zgodnością słów i poglądów, powstrzymując się od ocen moralnych w związku z uprawnionym pluralizmem światopoglądowym, a w tym moralnym.

Niedocenioną wartością staje się słowność. Wierność danemu słowu powinna obowiązywać również i wtedy, gdy dane przyrzeczenie oceniamy jako nie mające istotnego znaczenia dla kogoś. Dotrzymanie słowa jest wyrazem szacunku nie tylko dla drugiego człowieka, ale również dla samego siebie. Stanowi ono fundament zaufania. Tylko wówczas, gdy jesteśmy słowni traktujemy drugiego człowieka jako cel sam w sobie, nie zaś środek do celu.

Wprowadzenie do filozofii prawa

Począwszy od starożytności poszczególni myśliciele poszukują idei, które mogłyby scalić ludzkość. Z reguły poszukiwania te wiodą w kierunku wartości etycznych. Panuje wciąż przekonanie, mające tradycje w poglądach minionych epok, że wartości moralne mogą doprowadzić do scalenia ludzkości.

Szczególne kultywowanie wartości moralnych w Polsce zostało zaszczipione przez dwa dominujące u nas po II wojnie światowej prądy filozoficzne: marksizm i tomizm. Mimo metafizycznych, za-

sadniczych różnic między tymi dwoma systemami filozoficznymi, głoszą one prymat wartości etycznych nad innymi wyższymi wartościami. Zaznaczające się pod tym względem podobieństwo marksizmu i tomizmu doprowadziło do wytworzenia się przekonania - uchodzącego u nas za samo przez się oczywisty - o nadrzędności wartości etycznych i do uprawnienia, by rozciągać oceny moralne na wszelkie przejawy istnienia człowieka i życia w społeczeństwie. Tymczasem, jak wynika z filozofii końca XIX wieku i naszego stulecia - istnienie człowieka i ludzkości odnosi się do wielu wyższych wartości; nie tylko moralnych. I nie ma podstaw, by oceny dobra i zła dochodziły do głosu wtedy, gdy rozważa się odniesienie poczynąń do wartości innych, na przykład sprawiedliwości, wolności, piękna czy równości.

Z perspektywy naszych czasów za wyjątkowo przenikliwego myśliciela należy uznać Grocjusza. Otóż widząc w czasach reformacji Europę rozdartą wojnami religijnymi - Grocjusz uznał, iż podstawą porozumienia ludzkości może być tzw. prawo natury, ale pozbawione charakteru prawa moralnego. Grocjusz pojmował głębiej niż niektórzy współcześni nam myśliciele, że to, co leży poza sferą moralności, nie musi mieć charakteru antymoralnego. Odmienność tego, co immoralne i tego, co niemoralne uświadomił głębiej Fryderyk Nietzsche. Jednakże w krajach Europy Środkowo-Wschodniej jest ten filozof nadal nie rozumiany i powierzchownie krytykowany, zaś w Europie Zachodniej renesans filozofii Nietzschego w ostatnim ćwierćwieczu narasta.

Dzisiejsze czasy charakteryzuje dążność do formułowania tzw. praw człowieka. Zawierane umowy międzynarodowe sprawiają, że powoli pewne wartości w jednolity sposób są gwarantowane przez porządki prawne rozmaitych państw. Tzw. prawa człowieka stają się w nich fundamentem systemów praw pozytywnych, które są gwarantowane poprzez przymus prawny, który tym samym służy wolności człowieka. Wbrew obiegowym poglądom, nie prawo lecz obyczaje zniewalają człowieka utrudniając rozwój indywidualny.

Sytuacja zmienia się korzystnie, sprzyjając poszerzaniu sfery wolności, gdy u podstaw porządku prawnego leżą wyższe wartości

przyjmowane przez ludzkość na mocy porozumienia, nie zaś na przykład jako płynące z woli Boga. Bowiem ten ostatni pogląd wywołuje wiele nierozstrzygalnych kontrowersji, skoro uczestnicy sporu powołują się na dogmaty. Porozumienie można osiągnąć tylko, gdy dyskusja dotyczy wartości wynikających z dobrowolnych porozumień.

Dzieje ludzkości dowodzą wyraźnie, że ludzkość nie osiągnie porozumienia w sferze wartości światopoglądowych, a w tym moralnych. Co więcej, fanatyzm silniejszych, większych liczebnie grup światopoglądowych stanowi nieustanne zagrożenie dla takich grup liczebnie małych. Toteż szczególne znaczenie należy przypisać prawu stanowionemu, które gwarantując każdemu jednakowy zakres wolności, stanowi zarazem gwarancję swobodnego wyboru wartości moralnych. Tak więc prawo należy traktować jako podstawę moralności, skoro przynosi ono gwarancję swobodnego wyboru między wartościami.

Żyjemy obecnie w czasach afirmacji ustroju demokratycznego. Jest to ustrój, który wiąże się najściślej z relatywizmem wartości. Stąd zespolenie tego ustroju z koncepcją społeczeństwa wieloświatopoglądowego. Zamiast zajmować się poszukiwaniem wartości moralnych o charakterze ogólnoludzkim - co stanowi zaprzeczenie wolności i demokracji - należy uzgadniać, które wyższe wartości miałyby stanowić fundament porządków prawnych poszczególnych państw. Wymaga to przewyciężenia wielu uprzedzeń, jak również przewartościowania pojęć, które są nam wpajane. Wymaga to również przewyciężania narosłych uprzedzeń kulturowych.

Powstanie teorii głoszących istnienie prawa natury (naturalnego) nazwałabym reakcją uogólniającą. Odczuwanie danej sytuacji jako ujemnej, niezadowolającej, prowadzi do tego, że stan przeciwny staje się wartością i celem dążeń, ideałem. Nie jest przypadkowe, że pierwsze i drugie odrodzenie teorii prawa natury wystąpiło odpowiednio po I i II wojnie światowej. Kataklizmy dziejowe oraz przejawy niesprawiedliwości społecznej - nawet jeśli są ubrane w formę prawną - prowadzą do uświadomienia sobie przez uciskanych, że ich prawa zostały zdeptane. Prowadzą więc do poznania, że są jakieś prawa

człowieka, które przez każdy system prawa pozytywnego winny być respektowane.

Sytuacje graniczne wzmagają odwoływanie się do sprawiedliwości, potęgują znaczenie poczucia słuszności. Właśnie prawo natury bywa określane współcześnie następująco: prawa człowieka, podstawowe wartości, sprawiedliwość ponadustawowa, poczucie słuszności, prawo pierwiastkowe, wytyczne dla życia w społeczeństwie etc. Prawo natury jest wyłączone ze sfery tych międzyludzkich stosunków, które są zależne od wyników głosowania czy innych decyzji podejmowanych w drodze jakichś negocjacji.

Problem prawa natury stanowi przedmiot zainteresowania specjalistów wielu dziedzin: filozofów prawa, etyków, teologów, irenologów, filozofów kultury, jak również filozofów polityki. Zdarza się, że odmiennym nieraz treściom nadaje się nazwę: prawo natury. Treść pojęcia prawa natury zmieniała swoje znaczenie nie tylko w kolejnych okresach dziejów, ale ma różny sens w teoriach formułowanych w tym samym czasie i w takich samych okolicznościach społeczno-ekonomiczno-kulturowych.

W czasach silnych napięć i konfliktów społecznych narasta sprzeczność między prawem obowiązującym a poczuciem sprawiedliwości. Owe idee sprawiedliwości nabierają cech wzniosłości i stają się godne ofiar oraz poświęcenia. Tworzy się wówczas poczucie istnienia innego prawa niż ustawowe. Prawo natury czyli naturalne - nawet jeśli wzorem wielu dzisiejszych teorii uznać je za twór świadomości człowieka - spełnia doniosłą funkcję praktyczną.

Istotne znaczenie ma rozróżnienie obowiązującego, choćby nieodpowiedniego prawa, pozostającego jednak prawem, oraz prawa natury, pojmowanego jako miara prawa tu i teraz stanowiącego. Ustawodawca ma poszukiwać - uwzględniając zmieniające się warunki życia - prawa słusznego, które zaczyna obowiązywać jednostki dopiero po ustanowieniu. Niezmienny, określany treściowo, ideał prawa byłby szkodliwy, bowiem oczekiwania i sposób ich zaspokajania zależą od przeobrażających się warunków życia i świadomości.

Projekty ustaw zawierających słuszne prawo - inne niż to aktualnie obowiązujące - mogą być cennym kierunkowskazem bez którego następuje rozproszenie energii społeczeństwa. Prawo *de lege ferenda*, prawo, jakim ono być powinno, odbiega nieraz znacznie od obowiązującego ustawodawstwa. Słynna w Europie i poza jej kontynentem rozprawa Gustawa Radbrucha, opublikowana po II wojnie, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, wskazuje na błąd zła spowodowany panowaniem nieograniczonej niczym zasady *Gesetz ist Gesetz* oraz *Befehl ist Befehl*. Rozważając okres hitlerizmu, autor stwierdza, że przestrzeganie prawa nie zawsze przynosi korzyści narodowi. Nie znajduje przy tym uzasadnienia dla przestrzegania prawa niesprawiedliwego, ponieważ jego charakter prawny budzi wątpliwości. Celem prawa, poza sprawiedliwością, ma być stworzenie poczucia bezpieczeństwa i niesienie pożytku społeczeństwu, nie zaś zaspokojenie potrzeb panujących. Samowolnie stanowione ustawy, nie gwarantujące ludziom podstawowych praw, a przeciwnie - przeczące im, nie mogą obowiązywać prawników.

Teorie prawnonaturalne można uznać za rodzaj ideologii, bowiem na ich podstawie niektórzy formułują programy polityczne i społeczno-ekonomiczne. Od zarania dziejów ludzkości ideologie usiłują decydować o naszych losach. Myśliciele nie przewidywali całości skutków, które ich idee wywołały. Ale niezależnie od klęsk i porażek, wizje sprawiedliwego ustroju społecznego ukierunkowały nagromadzoną energię jednostek, wyobraźnię i wytrwałość.

Dzieje ludzkości można rozpatrywać jako ścieranie się tendencji prawnonaturalnych z tendencjami, które głoszą, iż nie ma innego prawa niż ustanowione przez władzę państwową. Pierwsze teorie prawa natury sformułowane zostały w czasach starożytnych i teorie te nie tylko nie zanikły do dnia dzisiejszego, ale - jak wskazuje na to życie publiczne obecnie w Polsce - nasiliły się wyraźnie po 1989 roku. Zawarte w nich poglądy są wyrazem dążeń i oczekiwań człowieka określonej epoki. Być może zaczyna się obecnie okres III odrodzenia teorii prawa natury.

Działem filozofii, który prawo natury (naturalne) czyni głównym przedmiotem swoich dociekań jest filozofia prawa. Była to jedyna dziedzina filozofii administracyjnie zlikwidowana w Polsce w latach 1950-1989 w uniwersytetach państwowych. Prawo natury jest bowiem nie tylko przedmiotem teoretycznych dociekań, ale odgrywa też praktyczną rolę w życiu społeczeństw. Odwołam się do przykładu rewolucji francuskiej 1789 roku, obrony Dreyfusa, czy procesu w Norymberdze. (Są jednakże uczeni według których proces ten był wyrazem siły zwycięzców nad pokonanymi).

Ci spośród filozofów prawa, którzy przyjmują istnienie prawa natury wskazują odmienne źródła tego prawa, a mianowicie naturę czyli istotę człowieka, Boga, godność człowieka, rozum. Wyodrębnia się teorie głoszące obiektywne istnienie tego prawa, jak również teorie wskazujące jego subiektywne istnienie, tj. w świadomości człowieka. Te ostatnie powstały w ostatnim dziesiętku lat XIX wieku.

Teorie prawa natury (naturalnego) mimo zasadniczych różnic wiążą to prawo z człowiekiem, z jakąś właściwością swoście ludzką wyodrębniającą nas od zwierząt i roślin. Nie jest to sprzeczne z teorią jedności wszechświata. Nie znaczy to, że jesteśmy lepsi czy bardziej wartościowi niż inne istoty. Różnimy się jakąś właściwością i w niej upatruje się źródła prawa natury. Moim zdaniem prawo natury wiąże się w sposób istotny z działalnością kulturotwórczą człowieka.

Wprowadzenie do filozofii polityki

Poczucie jedności człowieka i świata przyrody nie jest na tyle silne w kulturze europejskiej, by stanowić zaporę dla działań niszczących naturę. Powołujemy do życia świat kultury i też go niszczymy doprowadzając do odduchowienia. Jedynie filozofia może pomóc w odbudowaniu prawidłowej hierarchii wartości. Jest ona elitarną dziedziną kultury, ale powinna, poprzez umiejętne krzewienie, przenikać sposób myślenia jak najszerszych kręgów społeczeństwa. Sprzymierzeńców jej odrodzenia znajduje się najczęściej wśród biologów, fizyków, artystów czy lekarzy.

Poczucie wzmożonego zagrożenia związanego z bronią atomową - nieznaną poprzednim wiekom - jak i z brakiem poczucia odpowiedzialności wielu polityków, sprawia, że nasza kultura staje się kulturą przetrwania. Drogą prowadzącą do niwelowania uzasadnionego lęku byłoby wytworzenie się więzi braterskich możliwych w pełni do pogodzenia z różnorodnością światopoglądową, czy narodowościową. Trzeba krzewić tę wartość w przekonaniu, że bardzo wiele zależy od wysiłku woli poszczególnych obywateli.

Filozofia ukierunkowuje widzenie zastanej kultury oraz tworzenie takiej, która być powinna. Pełni więc w stosunku do kultury rolę czynną, jakkolwiek jest jej częścią. Filozofia pozwala, w harmonii z wynikami nauk szczegółowych, sięgać poznawczo dalej niż wiedza specjalistyczna. Ten całościowy ogląd umożliwia nakreślenie pożądanego kierunku przeobrażeń. Praktyczne znaczenie filozofii staje się donioślejsze w związku z rozwojem i penetracją środków informacji, które atakując narastającą masą wiadomości powodują stan wewnętrznego rozproszenia.

Niezbędna staje się więc filozofia polityki, wiążąca się ściśle z człowiekiem pojętym jako obywatel. W Polsce filozofia polityki nie była uprawiana po II wojnie światowej aż do przewrotu 1989 roku. Utworzyłam wtedy, inicjując jej powstanie u nas, Zakład Filozofii Polityki w Instytucie Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk. Zostały opublikowane pierwsze książki z zakresu filozofii polityki. Filozofię polityki należy odróżniać od teorii polityki, czy politologii. Filozofia polityki jest ukierunkowana antropologicznie i stanowi jeden z działów filozofii. Nie należy jej mylić z filozofią polityczną, która jest dziedziną wiążącą się z historią doktryn politycznych i między innymi odnosi się do programów poszczególnych partii politycznych. Filozofia polityki przedmiotem dociekań czyni politykę i stara się określić jej istotę. Nie należy mylić filozofii polityki z teorią polityki, która rozważa społeczny wymiar polityki. Filozofia polityki wiąże się ściśle z filozofią prawa, jak również z filozofią dziejów, z aksjologią oraz z filozofią kultury.

Filozofia polityki ukierunkowana jest bardziej na sferę tego, co być powinno niż na analizę zdarzeń z zakresu polityki, co nie znaczy, że tę wiedzę pomija. Filozofia polityki musi uwzględniać również dorobek mało docenianej u nas higieny psychicznej. Jest to wiedza teoretyczna i zarazem stosowana, która powstała na początku XX wieku w USA. W Polsce idee tej nauki krzewił w okresie dwudziestolecia międzywojennego Kazimierz Dąbrowski. Higiena psychiczna zajmuje się zagadnieniem zdrowia psychicznego jednostek i grup społecznych, pojmowanego jako zdolność do wewnętrznego rozwoju w kierunku ideału jednostkowego i grupowego.

Filozofia polityki podejmuje problem motywacji, którymi kieruje się człowiek pojęty jako obywatel, wskazując m. in. na znaczenie motywacji estetycznych. Ustala relacje zachodzące między organizacją życia państwowego a strukturą psychiczną obywateli. Okazuje się, że przeceniana bywa rola czynnika ekonomicznego. Z filozofii polityki płynie przekonanie o różnorodności wyższych wartości w odniesieniu do których powinno się tworzyć politykę. Pozostaje dyskusyjne czy moralność i polityka wiążą się ze sobą.

Pogląd o więzi tych dziedzin głosił w starożytności Demokryt i do dziś są zwolennicy tego stanowiska. Ale trzeba pamiętać też o poglądach głoszących rozdzielną polityki i moralności, mających źródło w dziełach Machiavellego i wzmocnionych obecnie przez dwudziestowieczną teorię demokracji. Otóż ustrój ten odznacza się w sposób konieczny pluralizmem światopoglądowym, a więc również zróżnicowaniem poglądów moralnych. Wiązanie polityki z poglądami moralnymi jednej z grup światopoglądowych uprzywilejowywałoby określony rodzaj moralności w państwie.

Polityka dotyczy nie tylko teraźniejszości, ale również wiąże się z jakąś wizją lat, które mają nastąpić. Splata się najściślej z człowiekiem pojętym jako obywatel - nie zaś jako indywiduum wolne od uwarunkowań i powiązań społecznych. Każdy z nas jest zarazem właśnie samoistnym indywiduum, decydującym o własnym losie w sposób mniej lub bardziej odpowiedzialny oraz obywatelem, czyli członkiem jakiegoś społeczeństwa z reguły tworzącego państwo.

W Polsce znana jest po II wojnie światowej znacznie bardziej inna terminologia, zaczerpnięta z filozofii personalistycznej. Mianowicie, ujmuje ona również człowieka w dwojaki sposób, ale nie jako indywiduum oraz obywatela. W myśl personalizmu każdy z nas jest zarazem jednostką czyli częścią życia społecznego poddaną jego prawom oraz osobą, która wykracza poza życie społeczne. Człowiek pojmowany jako osoba odnosi swoje życie do Boga i troszczy się o zbawienie po śmierci. W myśl personalizmu człowiek jest czymś więcej niż tylko składnikiem społeczności. Taki sam pogląd wyrażają ci, którzy używają terminologii: indywiduum i obywatel, ale nie wynika z tych poglądów, by wartością nadrzędną dla każdego człowieka stawał się problem transcendencji, odniesień do Boga. Są wszak w każdym społeczeństwie ludzie wierzący w Boga, są również agnostycy i ateści. Kształtowanie własnej indywidualności na swój sposób - jedynie może lecz nie musi uwzględniać odniesienia do Istoty Najwyższej.

Działania człowieka pojmowanego jako obywatel mają charakter polityczny. Działalność państwa jest też działalnością polityczną. Czynnikiem jednoczącym i organizującym życie społeczno - państwowe jest prawo stanowione czyli pozytywne. Polityka powinna być zależna od prawa, i prowadzona w zgodzie z tym, co zostało ustanowione jako prawo. Decyzje polityczne w żadnym razie nie powinny być dowolne. Zadaniem słusznej polityki jest przede wszystkim godzenie sprzeczności tkwiących w naturze człowieka: przeznaczeniu do życia w społeczeństwie przeciwstawiają się w nas tendencje aspołeczne. Pragniemy więzi z innymi obywatelami ale występuje w nas zarazem opór wobec innych.

Mówi się o polityce współistnienia. Prowadzi się też politykę - zgodną z obowiązującym prawem - we wszystkich możliwych dziedzinach życia. Wymienię tu przykładowo: politykę gospodarczą, politykę oświatową, politykę socjalną, politykę rodzinną, politykę kulturalną czy politykę mieszkaniową. Poza tymi odmianami polityki wewnątrzpaństwowej prowadzi się też politykę dotyczącą stosunków z innymi państwami, zagraniczną. Politykę uprawiają nie tylko ci

obywatele, których cele wykraczają poza krąg egoistycznych interesów kierujących się ku celom powszechnie ważnym, ale również partie polityczne i naturalnie organa państwowe.

Polityka odnosi się nie tylko do faktycznych warunków istnienia obywateli. Na przykład polityka prawa formułuje poglądy na temat przepisów prawnych, które w danym państwie, w określonym czasie, powinny obowiązywać. Polityka prawa dotyczy więc treści prawa bardziej sprawiedliwego dla określonych warunków życia społeczeństwa niż to, które zostało ustanowione.

Treści zawarte w polityce są uwarunkowane sposobem pojmowania człowieka. Wartością podstawową jest sprawiedliwość. Nakaz działań praworządnych wiąże się ściśle z prawidłową polityką. Ma ona - jak zostało wspomniane - respektować sprawiedliwość z czym wiąże się szacunek dla człowieczeństwa. Warto przypomnieć wciąż aktualne stwierdzenie Kanta w niedocenionej przez współczesnych mu rozprawie „*Wieczny pokój*”: Biada temu, który uznaje inną politykę, aniżeli ta, która za święte uznaje przepisy prawne. Trudno się nie zgodzić z trafnością takiego ograniczenia działań polityków.

Anarchizm, jak również liberalizm - mimo swej odmienności - uznają państwo za zło konieczne. Domagają się więc ograniczenia działań o charakterze politycznym. Zdaniem liberałów - mowa tu o liberalizmie gospodarczym - najlepsza jest taka działalność państwa, która w ogóle nie została podjęta. Powinno ono pełnić rolę analogiczną do obowiązków, które spoczywają na nocnym stróžu. A więc dbać o bezpieczeństwo obywateli oraz ich stan posiadania, zaś resztę spraw pozostawić swobodnym działaniom jednostek.

Filozofowie począwszy od Talesa byli zarazem ustawodawcami i wypowiadali opinie na temat problemów politycznych. Czynną rolę odgrywali Parmenides, Zenon, Empedokles czy Platon. Rozkwitowi filozofii towarzyszy maksimum zainteresowań życiowych, w tym politycznych. Można zaryzykować tezę, że w miarę gdy zainteresowanie życiem słabnie - filozofia upada stając się systemem spekulacji oderwanych od problemów istnienia człowieka. Zaczynam europej-

skiej filozofii był problem stosunku człowieka do świata przyrody i do społeczeństwa.

Zagadnienie czym jest polityka to problem światopoglądowy, czyli wykraczający poza wiedzę naukową, jeśli rozumieć ją zgodnie z interpretacją szkół neopozytywistycznych w filozofii. W Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego nastąpił wyraźny rozdział zagadnień należących do poglądu na świat i życie od filozofii. Nastąpiło to pod wpływem szkoły lwowsko - warszawskiej, która w tamtych latach miała znaczenie dominujące.

Polityka, jak pojmuje się ją na kontynencie europejskim, powinna być podporządkowana wyższym wartościom czyli ideałom. Pragmatyzm charakteryzujący myśl amerykańską nie zdeterminował naszego sposobu myślenia w Europie, aczkolwiek stanowi zagrożenie - jak to oceniam - bowiem potęguje się moc oddziaływania u nas kultury masowej o rodowodzie amerykańskim. Polityka ma ukierunkowywać energię psychofizyczną obywateli ku celom wykraczającym poza aktualne doświadczenie społeczeństwa. Prawidłowo uprawiana zmierza ku stworzeniu globalnego społeczeństwa, w którym zostaną przezwyciężone podziały ludzi na rasy, narody, wyznania religijne. Ten lepszy świat od dotychczas urzeczywistnionego ma tworzyć każdy z nas. Wymaga to między innymi wytwarzania życzliwości w stosunku do drugiego człowieka, jak również do całej przyrody. Polityka o charakterze nacjonalistycznym, czy też polityka nasycona fanatyzmem religijnym, nie jest niestety reliktem przeszłości, co stanowi szczególne zagrożenie dla istnienia człowieka zważywszy środki masowego rażenia.

Polityka powinna być oddzielona od moralności. Rozciąganie kategorii dobra i zła na politykę nie jest prawidłowe. Umocniło ten pogląd współczesne pojmowanie ustroju demokratycznego jako światopoglądowo pluralistycznego. Uprawnieniu w życiu publicznym wielu poglądów moralnych towarzyszy przekonanie o tym, że polityka ma być immoralna. Nie znaczy to, że sprzeczna z moralnością; decyzje czy rozstrzygnięcia polityczne mają dotyczyć kwestii leżących poza sferą moralności. Poglądy moralne jednej z grup światopogła-

dowych w państwie zaczął stawać się dominujące, jeśli nimi kierować się będą politycy.

Machiavelli, który pierwszy rozdzielił sferę polityki i moralności, uzasadniał tę kwestię inaczej. Mianowicie twierdził, że w moralności dochodzą do głosu kryteria dobra i zła - zaś w polityce ocenia się zjawiska z punktu widzenia skuteczności i nieskuteczności działań. Wbrew obiegowym opiniom filozof ten nie zalecał niemoralności lecz był rzecznikiem rozdzielenia polityki i moralności. Podkreślał, że sławi się w dziejach tych bohaterów, którzy przynieśli swemu społeczeństwu zwycięstwo. Poczynań tych wybrańców, którym stawia się pomniki nie ocenia się w kategoriach moralnych. Machiavelli nie tyle formułuje postulaty, co raczej opisuje jak było i jak jest w społeczeństwach ludzkich.

Kierowanie się korzyściami własnymi w polityce, co również jest nauką płynącą z dziejów ludzkości, prowadzi dość szybko do upadku tych, którzy wybierają tę drogę. Niezbędność oddziaływania wyższych wartości - wyłączając moralność - nie pozostaje w sprzeczności z postulatem, by rządy sprawowali fachowcy. Społeczeństwo powinno mieć cel ku któremu zmierza, by móc rozwijać się; cel korespondujący z postulatem wewnętrznego rozwoju obywateli, który w opinii zwolenników New Age spełni się dopiero w kolejnej epoce. Niektórzy twierdzą, że można się do niego zbliżać asymptotycznie.

Pogląd o rozdzielności polityki i moralności, wyrażony jasno i precyzyjnie przez Machiavellego, jest o wiele młodszy od poglądu głoszącego nadrzędność moralności w stosunku do polityki. To ostatnie stanowisko rozwinął w starożytności Demokryt wskazując, że władza państwowa powinna dobrze myśleć, dobrze mówić i dobrze czynić. Nadrzędność moralności głosili też filozofowie chrześcijańscy, jak również - mimo odmienności stanowiska metafizycznego - marksiści. Dla wielu wydaje się to poglądem samo przez się oczywistym. Ale była już mowa wyżej o tym, że teza o nadrzędności wartości moralnych pozostaje w sprzeczności z dwudziestowieczną koncepcją demokracji jako ustroju opartego o relatywizm wartości.

Interesujące, że wielu zdawałoby się światłych obywateli nie chce dostrzec tego, na co zwrócił uwagę Grocjusz - by nie odwoływać się do Machiavellego z racji narosłego mniemania, że nakłaniał on do niecných uczynków. Otóż Grocjusz, poważny myśliciel okresu reformacji, uwybraźnił trudność porozumienia się i osiągnięcia zgody powszechnej co do wartości moralnych. I dlatego nie w moralności, lecz w wartościach immoralnych upatrywał możliwą podporę porozumienia ludzkości. Porozumienia - dziś jeszcze bardziej nam nieodzownego niż przed paroma wiekami.

Odwołując się do terminologii kantowskiej, trzeba stwierdzić, że zagadnienie treści polityki leży po stronie rozumu praktycznego - nie zaś po stronie rozumu teoretycznego. Wiąże się więc ściśle ze sferą wartości, idei, działań człowieka.

Właśnie działania człowieka, ich uczłowieczający sens, wiązanie w nich treści indywidualnych z powszechnymi, zostało u nas po II wojnie światowej zdeprecjonowane. Charakterystyczna dla polskiej filozofii narodowej teoria czynu została zapomniana. Ta deprecjacja działań staje się wyraźniejsza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, że w drugiej połowie XX wieku została zerwana ścisła więź myśli, słów i czynów. Więż, uznawana przez starożytnych za stan oczywisty.

Deprecjonując wartość działań człowieka - a bez nich polityka nie jest możliwa do pomyślenia - obniża się zarazem rangę tych, którzy politykę uprawiają. Polityka bywa potocznie pojmowana jako stan, w którym dochodzą do głosu interesy jednostkowe i partykularne. Słowa w polityce - pozbawione najczęściej konsekwentnego wprowadzania w życie - stają się sposobem odwracania uwagi od prawdy. Wzmaga się gadatliwość i dwuznaczność stwierdzeń. Mnożą się mity w życiu publiczno - politycznym. Zezwala się na to, by polityk kierował się pożytkiem własnym, zamiast dobrem ogólnym lub przynajmniej wypadkową tych dwóch różnych celów.

Polityka zawiera w sobie odniesienie do wartości wyższych, czyli ideałów. Dążenie do nich może mieć różny stopień napięcia; od płomiennego entuzjazmu aż do ofiar z własnego życia. Bywają też

ideały polityczne, którymi nikt głębiej się nie przejmuje - aczkolwiek nie ma odwagi ich kwestionować. Z ich przyjmowaniem wiąże się silna presja, nieraz nawet natury obyczajowej.

Ideały, które dochodzą do głosu w polityce, pochodzą nie tylko z intelektualnych przemyśleń, ale mają również źródło w przeżyciach emocjonalno-wolitywnych. Poglądy w dziedzinie polityki płyną w dużym stopniu z tradycji, są przekazywane przez otoczenie. Wzmaga ich oddziaływanie w naszym stuleciu kultura masowa, która odciska się na indywidualności jednostek. Wreszcie pewne ideały mają źródło w dominujących systemach filozoficznych oraz poglądach religijnych.

Poglądy pedagogów oddziałują na politykę, bowiem kształtują w określony sposób psychikę ich wychowanków. I tak, na przykład, podstawowy błąd wychowawczy, jakim jest głoszenie wartości rozwoju intelektualnego z pominięciem wartości kształtowania charakteru, a w tym strony emocjonalno-wolitywnej sprawia, że tworzą się jednostki gotowe jako stan oczywisty traktować postawy oportunistyczne i konformistyczne. Tak ukształtowanymi jednostkami łatwo jest rządzić. Uprawiając niewłaściwą politykę nie napotyka się oporu. Ta sprawa braku charakteru - wiążąca się ściśle z zagadnieniem wcielenia polityki w życie - szczególnie ostro dochodzi do głosu w okresach przełomu, a w tym w obecnym czasie tzw. postkomunistycznym. Okazuje się mianowicie, że ci, którzy poszukiwali oparcia w państwie komunistycznym i w partii - stają się obecnie często rzecznikami nauki i polityki społecznej Kościoła. Niewielu poważnie traktuje wierność wobec wyznawanych wartości.

Zdeprecjonowanie działań człowieka sprawia, że i działania polityczne zostają pozbawione należytej im odpowiedzialności i wzniosłości. Kult tego, co przeciętne i kult zdolności przystosowawczych człowieka - sprowadza go do roli wykonującego pracę produkcyjną. Człowieczeństwo zostaje umniejszone, gdy mówi się o człowieku określając go mianem fazy przedprodukcyjnej, produkcyjnej i poprodukcyjnej. Uchodzi uwadze wartość człowieczeństwa urzeczywistniająca w odniesieniu do wyższych wartości.

Relatywizm związany z wyborem najwyższych wartości jest wyrazem wolności indywiduum. Z naukową jednoznacznością nie da się wskazać tych, które mogłyby tę rolę spełniać. Jest tu miejsce dla sfery racjonalnej oraz irracjonalnej - co nie znaczy, że sprzecznej z rozumem. Tak pojęty relatywizm i związana z nim polityka jest warunkiem kształtowania tzw. pluralistycznego społeczeństwa i ustroju.

Bywa nie rzadko, że polityka wiąże się z traktowaniem innych jako środków do osiągnięcia zamierzonych celów. Stanowi to zaprzeczenie partnerskiego stosunku ludzi. Pojawia się manipulacja, to znaczy podejście do człowieka jako środka do celu - zamiast traktowania go jako celu samego w sobie, używając terminologii kantowskiej.

Poczucie, że się jest manipulowanym rodzi się w sposób zależny od stopnia wrażliwości danego człowieka, intuicyjnie. Wzrastając przejmujemy od otoczenia wiele poglądów, które uznajemy za własne i prawdziwe. Zdarza się, że pod wpływem nowych bodźców orientujemy się, że wzrastaliśmy pod ciśnieniem błędnych poglądów. Wychodzimy, w konsekwencji, ze skorupy pojęć, które przyjmowaliśmy za własne.

Istnieje nie tylko manipulacja werbalna. Manipulujący, poza słowami, oddziałuje także przy pomocy gestów, czy mimiki. Manipulacja oddziaływać ma nie tylko na świadomość; również na wrażliwość i uczuciowość. Działania te ułatwia fakt, że każdy przeżywa lęk przed osamotnieniem oraz pragnie aprobaty innych ludzi.

Manipulacja, ten ukryty przymus wymierzony w wolność człowieka, bazuje na poczuciu winy i wdzięczności. Łagodność manipulacji, niemalże niezauważalność sprawia, że jest ona bardziej skuteczna. Zagadnienie to pozostaje w sferze zainteresowań filozofów polityki.

Rozróżnić trzeba manipulację na drodze zdobycia czyjegoś zaufania oraz manipulację związaną z poczuciem zagrożenia, lękiem utraty czegoś lub kogoś. Sposobem manipulowania jest przekazywanie z pokolenia na pokolenie pewnych poglądów - jako rzekomo prawdziwych. Siła ich oddziaływania wiąże się ze świadomością tra-

dycji, na której się wspierają. Wszyscy bierzemy udział w takiej manipulacji - tu niemożliwe byłoby wskazanie manipulującego.

Łatwiej jest manipulować człowiekiem odznaczającym się małą odwagą cywilną i spragnionym w szczególny sposób aprobaty ze strony otoczenia, a więc niepewnym siebie. Łatwiej też jest manipulować wszelkiego rodzaju mniejszościami. Manipulujący zaś, to człowiek żądny władzy, pragnący podporządkowywać sobie innych. Obroną skuteczną jest wzrost samoświadomości i poczucia wartości własnej wolności. Trzeba to podkreślić, bo w człowieku rozwijającym cechy indywidualne, formującym świadomie charakter też rodzi się nieraz tęsknota, by przyłączyć się do masy, ulec manipulacji, która uwalnia od odpowiedzialności.

Antropologiczny punkt widzenia filozofii polityki pozwala podjąć problem, kim jest człowiek pojęty jako obywatel, jak również ustalić relacje zachodzące między organizacją życia państwowego a strukturą psychiczną obywateli. Wiele mitów czy - jak to nazywa o.J.M. Bocheński - zabobonów, funkcjonujących w życiu publicznym, będzie można, dzięki tym analizom, wyrugować. Rozważając politykę jako część świata kultury tworzonego przez człowieka ujawni się obraz człowieka działającego i tworzącego swój własny świat. Zwrócona też zostanie uwaga na znaczenie przeżyć estetycznych i ich wpływu na postępowanie człowieka. Filozofia polityki nie ogranicza się do ujmowania zagadnienia polityki w relacji do etyki. W tych odmiennych dziedzinach dochodzą do głosu inne wartości, jako naczelné motywacje; estetyczne zaś - o czym warto pamiętać - są zdolne wzmacniać motywacje obywatelskie.

Zdolność do tworzenia kultury, w tym do twórczości w zakresie polityki, stanowi znamienne cechę człowieczeństwa. Tradycyjne pojmowanie człowieka jako funkcji rozumu, ugruntowane w europejskich dziejach filozofii od starożytności, ukazuje się możliwe do pogodzenia ze współczesnymi ustaleniami psychologów. Nie ma czysto intelektualnych stanów psychicznych. Uznanie zdolności do tworzenia wartości kulturowych - nie zaś faktu wyposażenia naszej natury w rozum - za znamień człowieczeństwa wiąże filozofię polityki z fi-

lozofią prawa. Obydwie te dziedziny cenią wysoko wartość nie tylko strony intelektualnej, ale również strony emocjonalno - wolitywnej człowieka.

Zagadnienie: człowiek jako obywatel wobec prawa i polityki - ma istotne znaczenie dla rozstrzygnięć ustrojowych. Fetyszyzacja pewnych wartości w społeczeństwie ciąży negatywnie na światopoglądach jednostek. Skoro w społeczeństwach postkomunistycznych szerzone jest przekonanie o niepodważalnej wartości ustroju demokratycznego, tym ważniejsza staje się troska o treści światopoglądowe kształtujące się w jednostkach. Każdy bowiem, przynajmniej potencjalnie, ma sprawować władzę i z tego punktu widzenia dla nikogo nie jest obojętna troska o możliwie wszechstronne kształtowanie się treści światopoglądowych tych, którzy teoretycznie mogą zostać wybrani do rządzenia. Między innymi wiąże się z tym konieczność wyjaśnienia, jak dalece błędna jest nazwa i pojęcie światopogląd naukowy.

Wspólne dla filozofii prawa i polityki jest wykraczanie poza płaszczyznę ocen moralnych. Dochodzą jednak do głosu, również i współcześnie - na gruncie tradycyjnego tomizmu - tendencje, ażeby uznać filozofię prawa za część moralności, mimo że samodzielność filozofii prawa w XX wieku i niezależność od etyki jest obecnie faktem niezaprzeczalnym. Pisałam wcześniej w kilku książkach poświęconych filozofii prawa, o samoistności tej dziedziny. Krytykowana przez Nietzschego dążność do nieustannego moralizatorstwa utrzymuje się niestety nadal w życiu jednostkowym i publicznym. Filozofia prawa i filozofia polityki wskazują na niebezpieczeństwa przekształcania norm moralnych w normy prawne. Taki stan zagrożenia nazywam mianem ukrytego totalitaryzmu.

Interesujące, że w krajach postkomunistycznych obserwuje się tendencje do rozciągania norm moralnych na całokształt problemów życia publicznego. A przecież pozostaje to w sprzeczności z deklarowaną demokracją, bowiem wolność człowieka wymaga, by prawo pozytywne nie regulowało tej sfery życia człowieka, która ma charakter osobisto-intymny. Deklarowana chęć wprowadzenia ustrojów

demokratycznych wiąże się z koniecznością uznania rozdzielności norm moralnych i norm prawnych. To przekonanie jest możliwe zarówno na gruncie filozofii prawa, jak i filozofii polityki. Obydwa te działy filozofii wskazują bowiem na wielość wyższych wartości, w odniesieniu do których należy tworzyć prawo i politykę.

Sfera gospodarcza również podlega kształtującemu działaniu prawa. Prawo podporządkowane interesom gospodarczym czy politycznym traci swój sens, jakim jest kształtowanie całokształtu życia państwowego. Ponadto traci też swój sens polegający na jednoczeniu poszczególnych jednostek: każdy z nas może uznać odmienne treści światopoglądowe za słuszne.

Prawo pozytywne służy wolności człowieka, gdy prowadzi do wyrównania obszaru indywidualnych wolności oraz gwarantuje tę wolność mocą swego przymusu. Treść tego obszaru podlega decyzji jednostek. Prawo i polityka powinny być zakorzenione w wartościach wyższych. Inaczej uzasadnieniem prawa staje się przymus bądź interes polityczny, któremu ma służyć. Filozofia polityki zaś, nie szukając swojego oparcia w wyższych wartościach, staje się ideologią, czyli pragmatycznym programem działania, tracąc swoje wartości poznawcze. Jeśli nie odwołuje się do wartości, to tę ich funkcję przejmie siła fizyczna i przemoc na straży prawa oraz polityki.

Polityka zaczyna się wraz z powstaniem państwa, a więc jest późniejsza od prawa, które w postaci prawa natury dochodziło do głosu również przed utworzeniem państwa lub, jak twierdzili niektórzy, przed utworzeniem życia społecznego. Wielu teoretyków tak przedpaństwowy i przedpaństwowy stan w dziejach ludzkości nazywa stanem natury, przyznając mu bądź istnienie faktyczne, bądź też pojmując jako konieczną hipotezę bez której nie można wyjaśnić podstawowych problemów życia w państwie.

Polityka jest więc późniejsza od prawa i wykazuje ścisły związek z wypełnianiem władzy państwowej. Do tego, by istniało prawo natury nie jest potrzebna organizacja państwowa. Polityka jest też późniejsza od śladów kultury, które człowiek pozostawił. Okazuje

się, że człowiek od samego początku swego istnienia nie tylko coś czynił - na przykład polował na renifery - ale zarazem wyrażał te czynności w formie dzieł kulturowych. Świadczą o tym pozostałe w jaskiniach nieporadne ślady malowideł człowieka pierwotnego.

Pytanie o istotę zjawisk, będących przedmiotem dociekań, stanowi cechę łączącą kontynentalną filozofię prawa i filozofię polityki. Badania prawa i polityki w działaniu i zawieszenie pytań o ich istotę jest charakterystyczne dla angloamerykańskiego nastawienia w filozofii prawa i w filozofii polityki. Na rozstrzygnięcie tych zasadniczych pytań ma wpływ ogólna sytuacja filozofii w danym państwie.

Próżnia filozoficzna jest niebezpieczna, łatwo bowiem w takich okolicznościach narzuca się pewne poglądy z zakresu filozofii prawa czy filozofii polityki, traktując je zarazem jako jedynie możliwe. Jako przykład niechaj służy stosunek do teorii prawa natury w Polsce po II wojnie światowej. Otóż doszła do głosu - ze strony marksistów - krytyka tomistycznej teorii prawa natury. A ponieważ dominujące w latach 1950-1990 były dwa nurty: filozofia marksistowska i filozofia chrześcijańska w jej kilku odmianach, wobec tego utarło się błędne przekonanie, że nie tylko tomistyczna, lecz każda teoria prawa natury zawiera w sobie treści religijne. Odosobniona byłam, gdy w latach 1970-1989 pisałam o teorii prawa natury o zmiennej treści szkicując zarys własnej teorii¹. Chcę przez to powiedzieć, że niebezpieczna jest dla rozwoju nauk próżnia filozoficzna, czyli - jak to określiłam w latach osiemdziesiątych w książce *Mój dziennik* - stan, w którym dochodzą do głosu nie więcej niż dwa nurty filozoficzne.

Filozofia polityki, czyli refleksje nad polityką w kategoriach antropologicznych i aksjologicznych, czerpie m.in. z literackich i artystycznych inspiracji. Ernst von Aster - wybitny XX - wieczny historyk filozofii - podkreśla, że filozof tworzący system ma w sobie coś z artysty. Z kolei utwory literackie zawierają nieraz poglądy wyprzedzające badania uczonych. Sztuka działań - jeden z nurtów dzi-

1. Por. M. Burzawa, *La conception du droit naturel d'après Maria Szyszkowska*, wyd. Université Catholique de Louvain 1995.

siejszej sztuki - wyraża m. in. protest wobec kultury masowej i jej oddziaływania. Kulturuje ona wartość czynów - nie zaś słów, które się zdewaluowały z braku prawdy wewnętrznej. Ta sztuka stara się wyrwać z bierności, gnuśności i obojętności.

Happening miał na celu przekształcenie społeczeństwa przez zmianę świadomości. Zależność rozwiązań społecznych i gospodarczych od treści świadomości, czy ściślej światopoglądów, jest oczywista na przykład w nurtach nawiązujących do kantyzmu. (Odwrotny rodzaj zależności jest przyjmowany przez marksizm i przez wielu socjologów).

Inaczej jest ze sztuką performance. Artyści tracąc złudzenia, że uda się im wpłynąć na społeczeństwo w jego masie, pragną przynajmniej poszczególnych jego członków wyrwać z marazmu, skostnienia i podległości obiegowym poglądom i modom. Nie jest to sztuka niosąca treści ideologiczne. Wyrwając z pewnych stereotypów, ze skostnienia i przyzwyczajęń, zaskakując, pobudza do myślenia, do oglądu rzeczywistości z nowej strony. Ujawnia nowe aspekty z pozoru znanych i rozstrzygniętych kwestii.

Inspiracyjna rola sztuki i literatury dla dociekań filozoficznych uwyrażnia, że kultura mimo swego zróżnicowania stanowi - jak określają niektórzy - żywy organizm. Jej stwarzanie spleta się z formowaniem człowieczeństwa.

Wprowadzenie do psychologii filozoficznej

Filozofia istnieje nieprzerwanie od tak wielu wieków, ale wciąż pozostaje dyskusyjne czym jest ta nauka. W myśl koncepcji klasycznej filozofia jest wiedzą autonomiczną to znaczy ma własny przedmiot dociekań i metodę. Jest intersubiektywnie komunikowalna. Pozytywistyczna koncepcja filozofii jest zespolona z poglądem, że wzorem doskonałej wiedzy naukowej są nauki przyrodnicze. Filozofia nie jest traktowana jako nauka autonomiczna: nie ma własnego przedmiotu dociekań i własnych metod. Tworzy syntezę wyników dociekań nauk szczegółowych. Z kolei neopozytywistyczna koncep-

cja filozofii głosi, że zadanie filozofii, to logiczna analiza języka naukowego. Problemy filozoficzne ukształtowane w tradycji są oceniane jako pseudoproblemy. Na przykład anglosaska filozofia analityczna ujmuje problemy filozoficzne jako problemy językowe. Tak ujęta koncepcja filozofii bywa określana mianem lingwistycznej. Filozofia bywa też pojmowana jako pogląd na świat związany z istnieniem człowieka w świecie. Z reguły przedstawiciele takiego poglądu głoszą irracjonalizm.

Jak była już o tym mowa, pierwotnie filozofia była całością wiedzy o świecie. Następnie poszczególne dziedziny filozofii zaczęły się odrywać od filozofii w postaci samodzielnych dziedzin wiedzy. Nasilał się szczególnie ten proces na początku czasów nowożytnych. Począwszy od wieku XVII badania naukowe ostatecznie uniezależniły się od teologii i zaczęły rozwijać się nauki przyrodnicze, matematyczne a później również historyczne. Psychologię i logikę nadal zaliczano do filozofii, chociaż są to obecnie dziedziny samodzielne.

Zaczątki psychologii są wyraźne w systemach filozoficznych starożytności. Na przykład u Empedoklesa, w teorii subiektywnych jakości zmysłowych Demokryta, czy w poglądach Sokratesa. Przykładowo, w późniejszych znacznie czasach, trzeba wskazać na teorię afektów w filozofii Kartezjusza, czy teorię podświadomości stworzoną przez Leibniza. Empiryzm głoszony przez Locke'a miał charakter psychologiczny, podobnie jak idealizm subiektywny Berkeleya. Stanowisko tego ostatniego filozofa jest w takiej samej mierze przedmiotem zainteresowań psychologów, co filozofów. Comte wprowadził psychologizm z filozofii, ale filozoficzne zagadnienia w psychologii, jak i psychologiczne zagadnienia w filozofii zadecydowały o istnieniu psychologii filozoficznej aż do drugiego dziesiątka lat naszego stulecia. Również po wyodrębnieniu się psychologii z filozofii podejmuje ona kwestie o znaczeniu filozoficznym. Jako wyrazisty przykład niech służą dzieła Freuda czy Adlera. Z kolei systemami filozoficznymi, które pogłębiają problematykę psychologiczną jest egzystencjalizm, psychologizm Petrażyckiego, czy wcześniej dzieła Nietzschego, by podać takie przykłady.

Wspomniany filozof Leon Petrażycki dokonał reformy w psychologii, wzbogacając tradycyjny podział zjawisk psychicznych na uczucie, rozum i wolę - o emocje czyli impulsje. Psychologia i filozofia wiążą się najściślej w jego systemie, podobnie jak na przykład w teorii Dąbrowskiego, o której już była mowa w tej książce. Niepodobna też orzec czy teoria Zygmunta Freuda (1856-1939), została utworzona na płaszczyźnie filozoficznej czy psychologicznej. Twierdząc, że mimo istnienia psychologii jako samodzielnej nauki, i to o charakterze eksperymentalnym, nadal tworzone są dzieła, które można zaliczyć do pozornie przebrzmiałej psychologii filozoficznej.

Zygmunt Freud by powrócić do tego przykładu, rozwijał zarówno psychologię jak i filozofię człowieka w powiązaniu z filozofią kultury. Wiązał człowieczeństwo nie ze zdolnością do tworzenia kultury lecz z popędami seksualnymi. Tej koncepcji przeciwstawiał się C.G. Jung tworząc psychologię analityczną. Uznawał za Freudem, że libido jest podstawowym elementem życia psychicznego, ale pojmował je bardzo szeroko, na wzór siły vitalnej Bergsona. Krytyka kultury przez Freuda wiąże się z tym, że tworzy ona człowieka nieszczerego. Nacisk kultury powoduje brak zgodności między tym, co człowiek czyni a tym, czego w rzeczywistości pragnie. Adaptacja do kultury decyduje o wspomnianej nieszczerości. Dlatego też Freud twierdził, że kultura jest źródłem cierpienia. W człowieku nieszczerym zachodzi brak zgodności między tym, co czyni a tym, czego pragnie jego natura. Treści kulturowe oficjalnie akceptowane odpowiadają temu, co człowiek sobie uświadamia. Zachodzi proces tłumienia. Treści tłumione podlegają mechanizmowi projekcji. Freud określił projekcję jako tendencję do przypisywania przez człowieka swoich własnych popędów, pragnień, marzeń oraz uczuć innym ludziom. Wiąże się z tym obrona przed uświadomieniem sobie tego, że są to również jego cechy własne. Projekcja niepożądanych u siebie cech - na inne osoby - pozwala zachować poczucie własnej wartości.

Warto tu dodać, że niepodobna zakwalifikować teorii Freuda jako czysto psychologicznej, czy też czysto filozoficznej. Dzisiejsze metody nowoczesnej psychoterapii, mimo swego zróżnicowania, o ile

nie są metodami rdzennie amerykańskimi, mają swoje źródło w teorii Freuda.

Podobnie Karol Jaspers (1883-1969) był zarazem jednym z wielkich filozofów (egzystencjalista) jak i współtwórcą psychologii humanistycznej. Uważa Nietzschego za największego filozofa.

Jaspers podkreślał, że rozwój techniki, racjonalizm oraz uniwersalizm wywołują uczucia lęku przed życiem. Nie można znaleźć trwałego oparcia. Uciekając przed osamotnieniem trzeba się zaangażować w to, co robią wszyscy. Jest to zarazem przejaw ucieczki od odpowiedzialności. Charakterystyczny dla naszej epoki jest zanik aurytetyków, potrzeba sensacji, trywializacja oraz brutalizacja. Ci, którzy rozwijają się wewnętrznie nie tworzą zwartej grupy. Tworzy się między nimi więź przyjacielska, której jednak nie są świadomi.

Nie mniejszą zawartość treści filozoficznych ma - by sięgnąć do innego przykładu - logoterapia. Jej twórca Wiktor Frankl, Austriak (1905) ukształtował tę teorię w dużym stopniu pod wpływem przeżyć więźniów w obozach, czyli w sytuacjach granicznych. Frankl twierdzi, że utrata poczucia sensu życia rodzi próżnię egzystencjalną: depresja, nuda, osamotnienie, zanik chęci życia. Źródło dynamizmu człowieka to dążenie do poczucia sensu życia. Wymaga to podejmowania działań.

Wiktor Frankl stwierdza, że sens życia tkwi w samym życiu i musi zostać odkryty przez konkretną jednostkę. Tworzy też ideę Nadsensu i podkreśla, że ukierunkowanie życia przez wyższe wartości utrudniają popędy. Przestrzega przed niebezpieczeństwem nastawienia konsumpcyjnego, które wytwarza w nas kultura masowa. Propagatorem logoterapii w Polsce jest ks. Kazimierz Popielski z KUL.

Psychologia filozoficzna ma uzupełniać psychologię empiryczną. Między innymi stara się w sposób logicznie uporządkowany dyskuutować często ukryte założenia psychologii empirycznej co do natury zjawisk psychicznych. Psychologia filozoficzna wychodzi z doświadczenia wewnętrznego, bada fakty świadomościowe - sięgając do ich ostatecznej przyczyny. Niektórzy nazywają ją duszą. Zjawiska psy-

chiczne są pozbawione rozciągłości przestrzennej. Charakteryzuje je rozciągłość czasowa, czyli trwanie. Nie podlegają wprost obserwacji z zewnątrz. Są dostępne obserwacji wewnętrznej jedynie tej osoby, która je przeżywa.

Według Wilhelma Wundta (1832-1920) życie psychiczne można tłumaczyć odwołując się do apercepcji. Innymi słowy przebieg życia psychicznego zależy nie tylko od bodźców, ale również i od samej jaźni. Woluntaryzm Wundta był protestem wobec psychologii intelektualistycznej. Zaliczał psychologię do humanistyki, swoją teorią przyczynił się do wyodrębnienia psychologii z filozofii.

Franciszek Brentano (1838-1917) równolegle z Wundtem tworzył koncepcję empirycznej psychologii. Rozróżnił w przeżyciach treści od aktów. Koncentrował uwagę na aktach. Natomiast Wundt twierdził, że aktów nie możemy obserwować. Znaczenie Franciszka Brentano jest tym większe, że psychologia począwszy od Kartezjusza i Locke'a dociekała treści świadomości. Natomiast według Brentano świadomość składała się z aktów, a więc nie np. z dźwięków ale ze słyszenia dźwięków. Istotne znaczenie zarówno dla psychologii, jak i dla filozofii ma ustalenie przez Brentano, że właściwością zjawisk psychicznych jest skierowanie ich ku przedmiotom, co filozof ten nazywał intencjonalnością. To, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, że jest skierowana ku przedmiotowi, różni zjawiska psychiczne od fizycznych.

Z kolei według funkcjonalizmu fakty świadomości są to czynności jak odczuwanie, myślenie, wyobrażanie czy pragnienie. Wbrew przekonaniu dawniejszych filozofów, bada się świadomość jako coś, co pozostaje w rozwoju i spełnia użyteczną rolę. W myśl tych poglądów nie wystarcza introspekcja. Zjawiska psychiczne należy badać nie tylko od wewnątrz, ale trzeba brać pod uwagę to co nie podpada pod introspekcję. Tą drogą psychologia poszerzyła pole swojego zastosowania.

Psychologia spekulatywna filozoficzna uczyniła przedmiotem dociekań naszą duszę, to znaczy substancję będącą podłożem zjawisk

psychicznych. Metodą była dedukcja - nie zaś, tak jak dzisiaj, introspekcja czy obserwacja. Przedmiotem psychologii empirycznej czyli eksperymentalnej są zjawiska dane bezpośrednio w doświadczeniu. Podstawy dla psychologii empirycznej stworzył John Locke.

Behawioryzm, czyli teoria zachowania - jeden z nurtów psychologii empirycznej - odrzuca introspekcję. Zarzuty przeciwko niej zaczęły się począwszy od wystąpienia Comte'a. Do powstania behawioryzmu przyczyniły się badania nad psychologią zwierząt. Przedmiotem obserwacji staje się zachowanie się człowieka, a więc to, co dostępne zmysłom. Powstaje koncepcja człowieka - robota.

Radykalny behawioryzm wiąże się z przekonaniem, że nie ma zjawisk psychicznych. Nazwy zjawisk psychicznych są nazwami pewnych zachowań, jak również zmian fizjologicznych. Termin świadomość nic - zdaniem przedstawicieli tego kierunku - nie oznacza.

Behawioryzm metodyczny przyjmuje istnienie zjawisk psychicznych, ale wskazuje, że nie ma możliwości, aby je badać. Głosi wartość obserwacji i eksperymentów.

Myślenie jest zespolone z postrzeganiem i wyobrażeniami. Dlatego niektórzy psychologowie byli przekonani, że myślenie to tyle, co kojarzenie wyobrażeń. Pogląd ten określa się mianem asocjacionizmu. Wundt również wyrastał pod wpływem tej teorii. Krytyka asocjacionizmu - poglądu według którego nie ma myślenia jako czynności różnej od kojarzenia wyobrażeń - wyszła m. in. od zwolenników myślenia czystego, to znaczy wolnego od wyobrażeń i od całego kompensu życia psychicznego.

Myślenie człowieka pozostaje stale w związku zarówno z wyobrażeniami, jak i uczuciami i dążeniami. Nasze myślenie pozostaje pod wpływem naszych chceń i pragnień, nastrojów. Każdy z nas ma się wyzwalać od tego, co subiektywne i troszczyć się o obiektywność.

Filozofia codzienności

Filozofia jest nie tylko nauką teoretyczną, ale również stosowaną. Praktyczne korzystanie z filozofii wiąże się ściśle z niepokojami codzienności, wobec których jesteśmy często nieporadni. Filozofia codzienności ma pomagać w odnajdywaniu sensu istnienia, pogłębiać nasze trwanie w chwili przemijającej, pobudzać do działania i rodzić wiarę w siebie, szczególnie w okolicznościach braku akceptacji ze strony otoczenia. Wiaże się z nią przekonanie, że należy rozwijać sferę intelektualną na równi ze sferą emocjonalno-wolitywną. Nie mniej istotne znaczenie ma troska o zachowanie naszej dziecięcej wrażliwości. Filozofii codzienności nie należy traktować jako zbioru ostatecznych rozstrzygnięć, lecz jako propozycję mającą na celu pobudzenie własnych refleksji czytelnika czy słuchacza. Jest to nowa dziedzina, którą powołałam do życia w swoich książkach. Pozostaje ona w zgodzie z duchem polskiej filozofii narodowej, którą znamionuje przede wszystkim dążność życiowa, praktyczna - nie zaś pograżenie się w spekulacjach oderwanych od życia.

Filozofia codzienności powinna pomóc w wyzwalaniu się z nieprawidłowych opinii funkcjonujących w społeczeństwie i z wadliwej hierarchii wartości. Sam fakt istnienia wskazuje ona jako wartość najwyższą. Być szczęśliwym dlatego tylko, że należy się do świata żywych, to podpora w chwilach niepowodzeń, załamania. W istnieniu tkwi nadzieja i możliwości twórcze. Ale trzeba pamiętać, że niezbędny jest kontakt z drugim człowiekiem a nie z dobrami materialnymi.

Charakterystyczne dla filozofii codzienności jest zaszczepianie tendencji, by wpływać na kształt rzeczywistości. Człowiek jest elementem kosmosu, co się czasem pomija w rozważaniach teoretycznych i w praktycznych wskazaniach. Niezgoda na rezygnację z własnego ja, niezgoda na to, by poddawać się rzeczywistości zamiast ją przetwarzać - to myśl przewodnia filozofii codzienności.

Człowiek może znacznie więcej zdziałać niż mu się wydaje. Wiemy też więcej niż możemy to udowodnić w drodze naukowej.

Czynimy użytek z naszej intuicji, chociaż nie zawsze jesteśmy tego wystarczająco świadomi.

Niepokojące jest, że ulegając pospiesznemu rytmowi życia, zapominamy o jego urodzie. Ulegamy wpływom kultury masowej i nie starcza nam sił psychicznych, aby mocą wyobraźni nadawać codzienności bardziej niezwykle kształty. Nie idzie o to, by uciekać od tego, co zwykłe i powtarzalne, lecz uczyć się odnajdywania w tym swojego piękna. Poczucie urody życia wiąże się z intensyfikacją naszych doznań i przeżyć. Wymaga odstępstw od tego, co racjonalne, zgodne z tak zwanym rozsądkiem. Odwołując się do fantazji, wyobraźni i poszerzając skalę doznań, przeżywamy wyraźniej urodę istnienia niż ci poddający się presji rozsądku i ustalonej obyczajowości. Uroda życia wiąże się z umiejętnością znalezienia w sobie oparcia.

Trzeba się uczyć tego, że należy żyć nie poprzez innych. To ja, indywidualny człowiek, mam dążyć do spełnienia marzeń zamiast uspakajać się myślą, że to co niespełnione, uczynią za mnie inne, bliższe mi osoby. Jest to prawda podstawowa. W uświadomieniu jej pomocne staje się odnalezienie jakiejś pasji we własnym życiu. Pozwala to nie uzależniać się bez reszty od kogoś. Równowagę psychiczną przynosi odnajdywanie upodobania nie tylko w kimś, ale również w czymś.

Uroda życia nie jest związana z materialnym dobrobytem. Przeżywają ją nieraz mocniej ci, którzy żyją w tzw. kulturze nędzy, niż ci którzy mają dostatek i czynią wysiłki, by dalej się bogacić.

Marzenia uwyrażniają cel, ku któremu pragniemy zmierzać. Istotną rolę odgrywa w nich nie to, co zgodne z naszym rozsądkiem, lecz to czego pragniemy i co przeżywamy jako sprawy dla nas istotne. W marzeniach nie musimy poskramiać naszych uczuć, fantazji i wyobrażonych doznań. Możemy być bezkarnie spontaniczni, nie ograniczeni żadnymi nakazami, w tym obyczajowymi. Natomiast niebezpieczne bywa marzycielstwo, które wyraża się w pozornym istnieniu. Mianowicie, zamiast starać się przybliżyć nasze marzenia, nie-

którzy - powodowani rozmaitymi lękami - wolą żyć zastępczo, to znaczy ziszczać swoje oczekiwania w świecie marzeń. Ale nie jest sprawą najbardziej istotną spełnienie tego o czym marzymy. Z reguły moment spełnienia przynosi rozczarowanie, bowiem uwyrażnia się wtedy rozpiętość między światem wyobrażonym a światem spełnionym. Marzenia często się spełniają, co napawa otuchą, ale rzadko w momencie w którym najpotężniej pragniemy ich ucieleśnienia. Spełniają się zazwyczaj później niż moment naszego najgłębszego oczekiwania.

Nad zagadnieniem sensu życia zastanawia się stosunkowo niewielka grupa ludzi. Problem ten dla wielu powstaje dopiero pod wpływem nieszczęść, które burzą utarty rytm życia, kształtowany najczęściej na wzór otoczenia. Każdy z nas musi sam - mniej lub bardziej świadomie - ustalać sens swojego życia. Pozostaje to w ścisłym związku z poznawaniem samego siebie. Poznajemy siebie poprzez innych, przez nasze działania, jak również na przykład przez dzieła literackie. Nie odnajdując żywych wzorów do naśladowania można czerpać przykłady z powieści czy filmów.

Giorgio Del Vecchio, włoski filozof, ogłosił w końcu lat siedemdziesiątych prawo do samotności jako podstawowe prawo człowieka. Otóż w drugiej połowie XX wieku narażeni jesteśmy wszyscy nie tylko na presję obyczajów i presję światopoglądową, ale również odciśka się na nas kultura masowa. Pozostajemy pod oddziaływaniem codziennej prasy, radia i telewizji. W związku z tym coraz trudniej zdać sobie sprawę z tego, co jest wyrazem naszych wewnętrznych pragnień a co rezultatem oddziaływania kultury masowej. Właśnie korzystając z prawa do samotności unikamy płynących do nas informacji ze świata i rozmawiamy wyłącznie ze sobą. Del Vecchio twierdzi, że taka refleksja nad sobą jest niezbędna do tego, by obronić się przed postawami konformistycznymi, do których każdy z nas ma skłonność. Samotność jest więc pojęta przez tego filozofa jako stan pozytywny, sprzyjający odnajdywaniu sensu życia w sposób wolny od nacisków społeczności. Czymś innym jest natomiast osamotnienie,

czyli stan destrukcyjny, dzielący nas od tych, którzy mogliby nas zrozumieć i współodczuwać nasze stany psychiczne.

Pascal zwracał uwagę na to, że rozum jest zawodny w sprawach, które dotyczą problemów naszego istnienia. Twierdził, że wiedza naukowa jest bezradna w kwestiach dotyczących problemów życiowych. Nakazywał odwoływać się do intuicji serca. Myślę, że wskazania Pascala są nadal aktualne. Mianowicie odkrywając sens własnego życia bierzemy pod uwagę nie tylko nasze przemyślenia, ale również przeżycia i odczucia.

Każdy z nas żyje w trzech światach. Świat przyrody jest wspólny dla człowieka, zwierząt i roślin. Świat ideałów występuje jedynie w ludzkim świecie i oddziałuje przymuszająco na nas. Właściwe jest nam poczucie obowiązku skłaniające do urzeczywistniania wybranych przez siebie ideałów, czyli wyższych wartości. Z kolei świat kultury powstaje jako rezultat naszego zmierzania ku wartościom idealnym.

Sami stwarzamy siebie. Jesteśmy tym, czym się uczynimy. Nie przekreśla to znaczenia wpływu, jaki wywierają na nas inni ludzie. Bywa, że niepopularne idee decydują o sensie naszego życia. Wymaga to odwagi. Warto iść śladem Don Kichota, odważnie wyznającym - wbrew wszystkim i wszystkiemu - wartości, które dla innych były anachroniczne i śmieszne. Nie należy naśladować postawy giermka Don Kichota. Sancho Pansa wybierał wartości wymierne, które pozwalały mu się wygodnie urządzać w życiu. Taka postawa nie może przynosić upragnionego przez każdego z nas poczucia sensu życia. Zresztą jeśli odsuwamy ten problem od siebie, to wtedy inni decydują za nas i tracimy własną wolność.

Wzorem do naśladowania może być człowiek, który ma odwagę w każdym wieku kalendarzowym rozpoczynać życie od początku. Taki trud przynosi trwałe korzyści. Właśnie upór w dążeniu, by życie nabrało sensu, jest w moim przekonaniu sprawą nadrzędną. Upór zwykło się ganić ale twierdzę, że jest on pozytywnym składnikiem naszej psychiki i nie pozwala na zbyt łatwe uleganie temu, co staty-

stycznie najczęstsze. Potocznie się wydaje, że liczba osób wyznająca jakieś poglądy jest zarazem rękomią ich prawdziwości. Tymczasem słuszność należy najczęściej do mniejszości. W tym i do osamotnionych w swoim uporze poszukiwaczy prawdy.

Ludzkość rozwiązuje wprawdzie trudne problemy naukowe, włącznie z lotami kosmicznymi, ale człowiek wciąż pozostaje dla siebie zagadką i nie umie rozwiązać problemów własnego istnienia. Każdy jest zdany na siebie. Nie ma szkół kształtowania charakteru, czy własnego poglądu na świat.

W relacji człowiek - człowiek przebiega nasza terażniejszość. Zranieni nierzadko przez innych, zawiedzeni w swoich oczekiwaniach, wciąż powinniśmy poszukiwać kogoś na miarę naszej wyobraźni. Uświadamiamy sobie siebie samych poprzez stosunek do drugiego człowieka. Każdy z nas, co podnosi słusznie Witold Gombrowicz w *Dzienniku*, może istnieć w sposób określony tylko dla kogoś i przez kogoś. Poznawanie innych ludzi daje wiele tym, którzy poszukują w poszczególnych jednostkach czegoś więcej niż tylko lustro, w których by mogli oglądać nowe odbicia własnych twarzy.

Przyjście na świat to początek naszego człowieczeństwa. Stajemy się człowiekiem w ciągu całego życia i wymaga to włożenia trudu we własne istnienie. Warto tak istnieć, bowiem tylko na tej drodze można osiągnąć poczucie sensu życia. Nie każdy wybiera tę drogę. Zawężenie horyzontu do wartości materialnych i biologicznych sprawia, że nie rozwijamy w sobie człowieczeństwa. Staje się to dopiero za sprawą wyboru i urzeczywistniania jakichś wartości wyższych czyli ideałów. Siłaczka czy Judym, by odwołać się do powszechnie znanych przykładów literackich, wybrali taką drogę. Odniesienie istnienia do ideałów w konsekwencji prowadzi do nawiązania więzi z innymi, którzy również zmierzają tą drogą. Pragnę tu podkreślić, że egotyzm i nadmierny egocentryzm stanowi przeszkodę na tej drodze.

Na przykładzie życia Beethovena czy van Gogha - nazwiska można by mnożyć - okazuje się, że braki materialne stają się niejednokrotnie silnym motorem formowania charakteru. Z kolei zdarza

się, że przesyty płynący z nadmiaru dóbr skłania do pozbycia się ich, ażeby w trudzie móc się kształtować na swój własny sposób. Przykładem tu mogą być niektórzy hippisi.

Stwarzanie siebie powinno dotyczyć nie tylko podnoszenia własnego poziomu intelektualnego, ale przede wszystkim sfery emocjonalno-wolitywnej. By wiedzieć, jakim się jest, należy działać. Słowne deklaracje nie są wystarczające. O działaniu decydują ideały, które się przyjmuje. Mają one znaczenie stymulujące. Jednakże brak jest kryteriów pozwalających jednoznacznie rozstrzygnąć czy ustalona hierarchia wartości jest słuszna. Każdy musi podjąć decyzję zgodną z jego cechami indywidualnymi i nikt nie może go w tym wyręczyć jeśli wybór ma być prawdziwy.

Bezsensowność, lęki, stan niezadowolenia, zniechęcenie, ucieczka w świat programów telewizyjnych - to oznaki, że wybraliśmy błędny kierunek bądź też, że odlegli jesteśmy od prawdy wewnętrznej. Jest to problem poważny, bowiem narasta niepokojąco liczba jednostek wybierających postawy koniunkturalne. Każdemu potrzebna jest afirmacja otoczenia. Ale nie należy rezygnować ze swoich przekonań dla kariery czy dobrobytu materialnego.

Egoizm żywych pokoleń wyrabia przekonanie, że należy zmierzać ku dobru ojczyzny, narodu czy państwa albo też, że celem wysiłków człowieka ma być wolność. Ale gdy dane pokolenie przeminie, wtedy kolejne generacje oceniają wartość tego minionego pokolenia stosownie do dzieł kulturowych, które po nim pozostały. Żywych nikt nie nakłania do wzmożonego wysiłku kulturotwórczego. Inne więc wartości podsuwa się żywym a z innego punktu widzenia ocenia się wartość przeszłości. Na ten paradoks zwrócił uwagę niemiecki filozof Gustaw Radbruch.

Kazimierz Dąbrowski, twórca ruchu higieny psychicznej w Polsce, twierdził, że władze polityczne w poszczególnych państwach sprawują nierzadko osoby odznaczające się wprawdzie wysokim nie-raz poziomem rozwoju intelektualnego, ale niedorozwojem sfery emocjonalno-wolitywnej. Tacy właśnie ludzie zdolni są do odrzuca-

nia skrupułów w dążeniu do celu. Niszczą oni jednostki tworzące elitę duchową, wśród której jest wiele osób odznaczających się przyspieszonym rozwojem wewnętrznym, apraktycznością, nadwrażliwością, wysoką uczuciowością. Nie mają dla siebie należytych warunków i są odsuwani od życia publicznego. Jest to paradoks, bowiem członkowie elity duchowej tworzą wartości duchowe cementujące naród i tworzące jego tradycję, którą nakazuje się czcić.

Autorytety

Wskazuje się na epokę renesansu jako na wyzwalającą człowieka spod wpływu autorytetów, którym był poddany w średniowieczu. Trudno kwestionować zasługi tej epoki i wyrosłe w niej przekonanie, że wolność jest niezbędna, by móc rozwijać predyspozycje indywidualne. Wiadomo, że na tej drodze urzeczywistniania własnych celów i poglądów osiągnąć można poczucie sensu życia.

A jednak każdemu pokoleniu potrzebne są autorytety, które nie prowadziłyby do zniewolenia lecz stawałyby się żywymi wzorami do naśladowania, punktami oparcia w świecie niepewności i braku absolutnych wartości. Ta potrzeba wzmacnia się w okresach przełomowych, a jest rzeczą oczywistą, że lata ostatniego dziesięciolecia XX wieku są taką przełomową epoką.

Nie ma prawd niepodważalnych. Różnorodność świata uzasadnia wielość teorii interpretujących go. Wiedza naukowa też ulega zmianom. Teorie dziś uznane za prawdziwe, jutro zostają zastąpione innymi. Historia poszczególnych nauk, to dzieje błędów rozumu człowieka pragnącego odpowiedzieć na pytanie - czym jest świat? Podobnie niemożliwe jest jednoznaczne ustalenie jakie są właściwości natury ludzkiej i jaką powinno się przyjmować hierarchię wartości.

Odpowiedzi jednoznaczne są udzielane jedynie przez poszczególne wyznania religijne. Ustalenia religijne są opatrywane uzasadnieniem, że Bóg tak chce. Na tej drodze mają osiągać niepodważalność. Stają się dogmatami. Jeśli jednak nie chce się trwać w stanie braku prawdy wewnętrznej, to trzeba zdać sobie sprawę z tego, że wiara

w Boga i w prawdziwość tego oto konkretnego wyznania nie jest czymś, co może towarzyszyć niezmiennie naszemu życiu. Tylko człowiek, który sprowadza religię do obrzędowości pozostaje w stanie braku wątpliwości. A ponadto nie wolno ukrywać tego, że ludzie których możnaby określić mianem typu religijnego stanowią w każdym społeczeństwie mniejszość. Pisał już o tym Kierkegaard, że nawet wśród kapłanów określonego wyznania niewielka stosunkowo grupa może być w sposób uprawniony określona mianem typu religijnego. Książka Jana Parandowskiego *Niebo w płomieniach* jest znakomitym obrazem wątpliwości religijnych dręczących człowieka w okresie młodzieńczym i buntu wobec otoczenia, które narzuca obowiązki wiary w Boga i to w ściśle określony sposób. Myślę, że przydałaby się analogiczna książka o rozterkach ludzi dorosłych i sędziwych.

Przełom, który nastąpił w Polsce i w krajach środkowowschodniej Europy po 1989 roku wzmaga świadomość, że nie tylko w skali indywidualnego, ale również społecznego życia nie ma trwałych wartości. Postawione pół wieku temu pomniki zostały zrzucone z cokół. Stawia się nowe pomniki i nadaje nowe nazwy ulicom. Tak jest w Polsce. Tą drogą pragnie się zapewne zaszczebiać kult nowych bohaterów w stosunku do poprzedniego okresu. Ale jednocześnie wprowadza się ustroje demokratyczne, które podważają dawny ład ustrojów autorytatywnych. Znamiennej właściwością demokracji, w sposób konieczny związaną z tą formą ustrojową, jest relatywizm wartości. Powstaje więc paradoksalna sytuacja. Żyjemy od kilku lat w ustroju, który ze swej istoty uprawomocnia różnorodność poglądów na świat, w tym poglądów na wartości, i jednocześnie tworzy się pospiesznie nowa ideologia uznawana za jedynie słuszną. W życiu publicznym poza wartościami materialnymi, sukcesem, nakazem rywalizacji, szacunkiem dla sprytu życiowego funkcjonują spośród wartości wyższych głównie religijne - w Polsce nakazy kościoła rzymskokatolickiego - oraz patriotyczne. Warto zaznaczyć, że patriotyzm zbliżającego się przełomu wieków nie różni się niczym od patriotyzmu wieku XVII czy XIX. Podobnie jak kiedyś jest on przesycony nienawiścią do wrogów ojczyzny. Mimo świadomości zagrożeń, m.in. spowo-

dowanych bronią masowego rażenia, nie zaszczenia się ani ogólnoludzkiej idei braterstwa, ani pacyfizmu. W końcu XX wieku narasta nacjonalizm i toczą się wojny wojny religijne.

W państwie demokratycznym, które ma gwarantować wolność każdemu, zaszczenia się na drodze oddziaływania prasy, radia i telewizji autorytety, które można określić mianem urzędowych. Politycy, w tym przegrani, to jest niechciani przez większość społeczeństwa, nauczają autorytatywnie - zaś obraz telewizyjny odznacza się siłą zniewalającą. Zniewolenie duchowe wzmagą się, bowiem telewizja mająca największą siłę oddziaływania umożliwia również wybranym kapłanom jednego z wyznań religijnych oraz wybranym pisarzom i artystom wpływać na świadomość społeczeństwa. Nie wypada - w odczuciu większości - odrzucać ich poglądów, zwłaszcza wtedy, gdy odwołują się do Boga, czy własnej martyrologii.

Jest też inna droga masowego oddziaływania. Koncerty rockowe. Ostatnio Jackson, czy Gołota stają się dla wielu autorytetami, zwłaszcza, że przyjmuje ich prezydent RP na audiencjach. I oto bokser, który nie przestrzega reguł gry bokserskiej porusza pozytywnie wyobraźnię wielu. Ceni się w nim siłę, odwagę, umiejętność urządzania się w życiu, a więc wartości pozostające poniżej problemu stawiania się człowiekiem. Wspomniałam już o tym, że jako osoby godne naśladowania przedstawia się w kulturze masowej ludzi interesu: ich zaradność, spryt, umiejętności praktyczne. Przypomnę, że owe grupy średnio zamożnych oraz bogatych Polaków pełnią obecnie - co głęboko niepokoi - tę rolę, którą do niedawna pełniła inteligencja. Stanowiła ona wzór do naśladowania w wielu dziedzinach dla reszty społeczeństwa. Okazuje się więc, że w Polsce, w latach dziewięćdziesiątych, przeciętni ale bogaci stają się wzorem. Zastąpili przywództwo ponadprzeciętnych wybitnych jednostek, a mianowicie poetów i artystów w czasach poprzedniego przełomu wieków i wcześniej.

Autorytety urzędowe, czyli lansowane przez ośrodki władzy w poprzednich stuleciach, nie oddziaływały tak zniewalająco na społeczeństwo jak ma to miejsce obecnie, ponieważ nie było radia, telewizji, codziennej prasy. Groźna sytuacja wytworzyła się w drugiej

połowie XX wieku, bo łatwo drogą wynalazków technicznych narzucać fałszywe autorytety głosząc zarazem, że jesteśmy wolnym społeczeństwem.

Szkoła też narzuca przyjmowanie określonych autorytetów. Uczymy się czcic bohaterów historii, a więc tych, którzy skutecznie zabijali wrogów ojczyzny. Nawiązując do wspomnianego już renesansu przypomnę że Machiavelli uwybraźnił, że od zarania dziejów ludzkości czei się bohaterów, których poczynania nie miały nic wspólnego z moralnością. Zakłamanie wyraża się w tym, że powszechnemu moralizatorstwu towarzyszy kult zwycięzców. Pokonani, choćby odznaczali się respektowaniem wartości, które powszechnie deklaruje się jako obowiązujące - pozostają zapomniani przez potomnych.

Każdy z nas powinien istnieć zgodnie z własnym poglądem na świat, zgodnie z indywidualnymi właściwościami. Każdy powinien sam określać cele czyli wyższe wartości, ku którym pragnie zmierzać. Każdy z nas powinien odznaczać się jednością myśli, słów i czynów. Wszelkie zniewolenie jest groźne. Ale zdarzają się momenty, czy nawet lata osamotnienia. Żyje się w zgodzie ze sobą lecz w osamotnieniu, w sytuacji braku aprobaty ze strony środowiska. I w takich momentach przeżywania ostro własnej odmienności od tych, którzy nas otaczają, pomocne są autorytety. Ale nie te urzędowe, o których już była mowa, ale własne, indywidualne. Szczególne znaczenie w takiej sytuacji mają żywe wzory, czyli ktoś spośród znanych, kogo możnaby uznać za godnego naśladowania. Następuje tą drogą wzmocnienie psychiczne i łatwiej nie poddawać się presji otoczenia. Te żywe, znane danemu człowiekowi wzory do naśladowania mogą być kimś publicznie nieznanym. W każdym niemal środowisku można odnaleźć dla siebie żywy wzór, choćby szersze kręgi nie słyssały o nim. Niejednokrotnie takim wzorem może być ten, kogo inni odrzucają określając mianem dziwaka, bo jest nonkonformistą, czy na przykład przepojony pasją czynienia czegoś dla innych w sposób bezinteresowny.

Żywe wzory pomagają wzmagając odwagę, ażeby żyć zgodnie z własnym ja. Gdy brakuje nam żywych autorytetów, można sięgnąć

do historycznych bądź literackich. I twierdzę, że uniwersalnym wzorem do naśladowania jest postać Don Kichota z powieści Cervantesa. Odznaczał się on prawdą wewnętrzną, mówił to, co myślał, a jego czyny były zgodne z zapowiedziami. Przystosowany był do ideałów, które uważał za szczególnie cenne i pozostawał im konsekwentnie wierny, mimo kłopotów materialnych i braku akceptacji ze strony otoczenia. Czując odpowiedzialność za własną drogę rozwojową, powinniśmy wybierać sobie sami wzory do naśladowania. Jednak Don Kichot wydaje się z wyżej wymienionych powodów wzorem uniwersalnym. A nasze społeczeństwo, odznaczające się w swojej większości koniunkturalizmem, niepokojąco przypomina swoją postawą życiową giermka Don Kichota - Sancho Pancho.

IV. FILOZOFIA PRZEDKANTOWSKA

Początki filozofii

Refleksje filozoficzne towarzyszą ludzkości od zarania dziejów. Początkowo zespolone były z próbą interpretacji świata o charakterze religijnym. Na tej drodze nieznany, budzący grozę świat przyrody stawał się człowiekowi bliższy.

Filozofia wolna od wyobrażeń religijnych powstała w starożytnej Grecji. Narodziny filozofii wiążą się z odwołaniem do siły poznawczej rozumu oraz zmysłów. Filozofia była początkowo wszechnauką. Dalsze dzieje, to wyodrębnienie się z niej nauk szczegółowych. Proces ten trwa nadal, by wskazać jako przykład wyodrębnienie się psychologii, która jeszcze w pierwszych dziesiątkach lat naszego stulecia była traktowana jako dział filozofii.

Filozofia [fileo, to znaczy miłować, zaś sofia, to znaczy mądrość] czyli miłość mądrości jest czymś więcej niż tylko wiedzą o świecie. To przekonanie utrwalił Pitagoras wprowadzając pojęcie istoty rzeczy i określając filozofów jako tych, którzy docierają do poznania jej.

Od samego początku zarysowały się dwa przeciwstawne stanowiska: materialistyczne, zakładające pierwotność materii oraz idealistyczne, głoszące pierwotność idei. Zrodziły się też od początku dwie przeciwstawne tendencje: maksymalistyczna, dążąca do odkrycia istoty zjawisk i minimalistyczna, ograniczająca sferę poznania do świata zjawisk.

Począwszy od starożytności filozofowie starali się poznać świat przyrody oraz zgłębić mądrość życiową. Poczynając od Kanta przedmiotem dociekań filozoficznych stał się świat kultury. Powstały też silne tendencje do pojmowania filozofii jako syntezy nauk. W myśl tego ostatniego poglądu filozofia nie ma właściwego dla siebie przedmiotu badań. Stanowi syntezę nauk. To stanowisko znamienne dla pozytywizmu i neopoztywizmu wiąże się z rugowaniem z filozofii problematyki wartości jako rzekomo nienaukowej. Te poglądy, o

których teraz piszę, były np. charakterystyczne dla szkoły lwowsko-warszawskiej. Ta szkoła dominowała w polskim świecie filozoficznym okresu dwudziestolecia międzywojennego.

W filozofii wyodrębnia się działy. Metafizyka, inaczej ontologia zajmuje się istotą bytu. W niektórych nurtach XX-wiecznych przybiera ona postać metafizyki kultury - nie zaś, tradycyjnie, kosmologii, odnoszącej się do świata przyrody. Antropologia filozoficzna - inaczej filozofia człowieka bywa traktowana jako metafizyka szczegółowa. Inną odmianą tej ostatniej jest filozofia dziejów, inaczej historiozofia. Przedmiotem jej dociekań jest ludzkość oraz cel ku któremu zmierza, ogrom spadających cierpień i nieustanne nękanie wojnami.

Teoria poznania, inaczej gnoseologia, zajmuje się zagadnieniem źródeł poznania i kryteriami prawdziwości. Ocenia ona możliwości poznawcze człowieka. Wśród źródeł poznania wyodrębnia się rozum, zmysły, intuicję, a filozofowie chrześcijańscy wskazują na wiarę religijną jako źródło poznania. Bywa, że filozof przyjmuje jeden lub kilka źródeł poznania. Epistemologia, to teoria nauki. Dotyczy struktury, jak również istoty nauk. Aksjologia z kolei, czyli teoria wartości, dotyczy problemu wartości, ich genezy, hierarchii, jak również sposobu istnienia. Etyka to rozważania o jednym z rodzajów wartości, a mianowicie moralnych. Estetyka to również dociekania o jednym z rodzajów wartości, a mianowicie o pięknie. Filozofia prawa docieka istoty prawa oraz sprawiedliwości. Jednym z przedmiotów jej dociekań jest prawo natury, inaczej naturalne. Filozofia kultury zajmuje się problemem twórczości człowieka prowadzącej w konsekwencji do tworzenia świata kultury. Bada relacje między człowiekiem a tworzonym przez niego światem. Filozofia przyrody stara się odkryć istotę badanych przez siebie zjawisk.

Niektórzy filozofowie twierdzą, że dominujące znaczenie mają problemy metafizyczne, zaś inni że gnoseologiczne. Ten ostatni pogląd powstał o wiele później. Filozofia bywała określana mianem królowej nauk ze względu na dociekania skierowane ku poznaniu istoty bytu. Filozofię należy odróżniać nie tylko od nauk szczegóło-

wych, ale również od światopoglądu. Jest bowiem nauką, zaś światopogląd wykracza dalej niż pozwala na to logika przesłanek naukowych. W światopoglądzie dochodzi do głosu sfera irracjonalna człowieka - rugowana z obszaru wiedzy naukowej.

Pierwsi filozofowie greccy pragnęli w obserwowanej różnorodności świata odnaleźć wspólny element. Tales z Miletu (624-547 p.n.e) głosił, że tym z czego wszystko powstało jest woda. Przewyciężył mitologiczny sposób myślenia, bowiem nie pojawia się w jego poglądach pojęcie bóstwa wody. Głosił monizm, twierdząc że wszystko, co istnieje zawiera w sobie wodę. To, co umarłe wysycha. Woda więc decyduje o jedności tego, co istnieje.

Anaksymenes (585-525 p.n.e) inaczej interpretował jedność świata. Mianowicie powietrze, jak twierdził, jest elementem łączącym wszystko cokolwiek istnieje. Zróżnicowanie świata ma źródło w odmiennym stopniu powietrza.

Zdaniem Ksenofanesa (569-480 p.n.e) ziemia jest tym, z czego wszystko powstało. To, co istnieje zawiera w sobie ziemię jako jeden z elementów.

Również monizm głosił Heraklit z Efezu (540-480 p.n.e). Jedność świata ma według tego filozofa charakter dynamiczny. Ogień bowiem, decydujący o jedności świata jest według niego formą, czy też inaczej postacią przez którą przechodzi wszystko. I następnie znów z ognia się wyłania. Pochodzenie z ognia i przekształcanie się w ogień łączy ze sobą wszystko, co istnieje.

Arche, czyli to z czego wszystko powstało odkrywali pierwsi filozofowie na drodze racjonalizmu. Odrzucali, jako nie wystarczające dla zrozumienia świata, świadectwo zmysłów. Otóż poznanie doświadczalne rodzi przeświadczenie o różnorodności świata.

Głoszono w czasach pradawnych nie tylko monizm, ale również pluralizm. Na przykład Empedokles (493-433 p.n.e) przyjmował istnienie czterech elementów: wody, ziemi, powietrza i ognia. Dokonując syntezy poglądów swoich poprzedników głosił, że jedność świata

wyraża się w powszechnym występowaniu tych elementów. Z nich zresztą powstało wszystko, co istnieje.

Twórcą wielkiej syntezy filozoficznej ówczesnej wiedzy był Demokryt (460-370 p.n.e). W jego poglądach doszedł do głosu materializm. Nawiązał do swoich poprzedników, którzy kształtowali monistyczną koncepcję świata wskazując na jeden z pierwiastków materialnych. Interesując się pytaniem najdawniejszym: z czego powstał świat? - wyjaśniali rzeczywistość bez odwoływania się do bóstw. Poszukiwali prapoczątku.

Demokryt nawiązywał do poglądów Empedoklesa oraz Anaksagorasa (500-428 p.n.e). Filozofowie ci nie pytali z czego powstał świat, lecz interesowało ich zagadnienie jak powstał. Empedokles odwoływał się do dwóch sił: miłości i nienawiści. Demokryt twierdził, że świat jest materialny. Również dusza, a nie tylko ciało, składa się z atomów. Atomy są równie realne jak próżnia w której się poruszają. Różnią się one między sobą kształtem i położeniem.

Demokryt nie miał zaufania do poznania zmysłowego. Twierdził, że jedyną jakością zmysłową, która jest taka sama w naszym poznaniu jak i w świecie jest rozciągłość, to znaczy zajmowanie miejsca w przestrzeni. Rozciągłość charakteryzuje to, co materialne. Pozostałe jakości zmysłowe, tzw. drugorzędne, w innej postaci występują w rzeczywistości, a w innej w naszym poznaniu. To, co my poznajemy jako słodkie czy czerwone - jest w rzeczywistości jakimś kształtem atomu, który w taki sposób oddziałuje na nasze zmysły. Atomy są wieczne, niezmiennie i wciąż pozostają w ruchu.

Sokrates (469-399 p.n.e) cenił przede wszystkim dobro, które jego zdaniem warunkuje wiedza. Zło pochodzi z niewiedzy. Głosząc, iż cnota jest wiedzą, zarazem podkreślał, że cnoty trzeba się uczyć. Wiedza tkwi w każdym z nas. Poszukując wiedzy prawdziwej, trzeba wgłębiać się w samego siebie. Aby dojść do prawdy, należy doprowadzić do absurdu fałszywą tezę, wyciągając z niej sprzeczne konsekwencje. Zadanie filozofa w jego przekonaniu sprowadza się do sztuki położniczej. Otóż Sokrates pomagał w wydobywaniu z człowieka prawdy, której on był nieświadomy. Świadomość niewiedzy,

głoszona przez Sokratesa, wyrażała krytycyzm, ale nie agnostycyzm. Człowiek, który osiąga wiedzę staje się nie tylko cnotliwy, ale również rozumny i szczęśliwy.

Sokrates interesował się przede wszystkim człowiekiem i problemami moralnymi. Swoje poglądy formułował podejmując dyskusje i to często z przypadkowo spotkanymi przechodniami. Konsekwentnie do swych poglądów nie napisał ani jednego dzieła. Uważał wszak, że rolą filozofa jest okazywanie pomocy przy rodzeniu się prawdy. Jego poglądy znamy przede wszystkim z dzieł Platona - ucznia Sokratesa.

Cenił dobro nie z tego powodu, że może przynieść pożytek. Twierdził, że człowiek powinien doskonalić się duchowo, w czym przeszkodą może być niewiedza. Poznając co to jest sprawiedliwość - człowiek staje się sprawiedliwy. Pogląd taki określa się mianem intelektualizmu etycznego. Twierdził, że podstawowe wartości są niezienne. I na tym tle polemizował z przedstawicielami szkoły sofistów. Twórca tej szkoły, Protagoras z Abdery (480-410 p.n.e), głosił relatywizm i subiektywizm w dziedzinie wartości. W myśl jego poglądów miarą wszystkich rzeczy jest człowiek.

Platon

Platon scalił tendencje i poglądy idealistyczne swoich poprzedników. Od Sokratesa przejął pogląd w myśl którego dobro oraz inne wartości mają charakter absolutny. Nawiązując do Pitagorasa stworzył jego pogląd, w myśl którego rzeczom materialnym właściwa jest niematerialna istota. Pitagoras jako pierwszy z filozofów sformułował pytanie: czym jest rzecz? To pytanie doprowadziło go do odkrycia istoty rzeczy, która decyduje czym jest rzecz. Istotą rzeczy według Pitagorasa są liczby. Platon (427-347 p.n.e.) nawiązał również - tworząc idealizm obiektywny - do poglądu Parmenidesa (540-470 p.n.e). Filozof ten twierdził, że jest jeden niezmienny, niematerialny byt. Byt, a więc to, co istnieje jest myślą; poznanie zmysłowe nie informuje nas o rzeczywistości. Według tego filozofa tym samym jest myśl i byt, ponieważ nie może być myśli bez czegoś nie istniejącego.

Platon, nawiązując do idealizmu w poglądach poprzedników, głosił aprioryzm. Mianowicie twierdził, że wiedza prawdziwa jest niezależna od treści doświadczenia. Uzyskuje ją w pełni dusza każdego z nas po śmierci. Śmierć, czyli rozdzielenie duszy i ciała, pozwala powrócić duszy do prawdziwej rzeczywistości, którą jest świat idei. Idee są wieczne, niezienne, niematerialne, doskonałe. Cieniem świata idei jest świat materialny charakteryzujący się zmiennością i niedoskonałością. Jest to świat również wiecznie istniejący.

Ceniąc niepomiernie wyżej to, co niematerialne aniżeli to, co materialne - Platon pojmował ciało jako więzienie duszy, czy też jej kajdany. Jego teoria o nieśmiertelności duszy wiąże się ściśle z przyjmowaną przez niego teorią reinkarnacji oraz problemem poznawania świata. Otóż przebywając w świecie idei dusza poznaje ten świat. Traci tam uzyskaną wiedzę, gdy na nowo powraca na ziemię, łącząc się bądź z ciałem człowieka, bądź z ciałem zwierzęcia. Moment połączenia się na nowo z ciałem wiąże się z zapomnieniem tej wiedzy, którą dusza uzyskała w świecie idei. Doświadczenie, czyli stykanie się ze światem materialnym przy pomocy zmysłów, staje się bodźcem dla przypominania sobie tej zapomnianej wiedzy. Wszak przy pomocy zmysłów stykamy się z cieniem prawdziwej rzeczywistości. Poznawanie świata materialnego prowadzi do przypominania sobie zapomnianej wiedzy. W najwyższym stopniu osiągają to filozofowie. Reszta społeczeństwa, nie zdaje sobie sprawy z tego, że świat materialny nie jest rzeczywistością prawdziwą.

Idealizm Platona określa się mianem idealizmu obiektywnego, bowiem świat idei istnieje obiektywnie, tj. w sposób niezależny od woli i świadomości człowieka. Świat idei jest światem zbudowanym hierarchicznie. Najwyższa i najdoskonalsza jest idea dobra. Drogą ku temu dobru jest miłość. Pełni ona w systemie platońskim analogiczną rolę, co wiedza w filozofii sokratejskiej.

Przedmiotem zainteresowań pierwszych filozofów był świat przyrody, a przede wszystkim arche czyli początek i zasada wszechrzeczy. Interesowała ich pierwotna materia, którą pojmowali jako ożywioną i obdarzoną siłami twórczymi, z której powstał nasz świat

przyrody. Według Talesa w wodzie należy upatrywać arche, zaś według Anaksymandra w materii o niewykrystalizowanych jakościach. Nazywał ją apejron. Była już mowa o tym, że głosili monizm.

Dualistyczną koncepcję świata głosił Platon. Według niego prawdziwą rzeczywistością jest wieczny, niezmienny, doskonały niematerialny świat idei. Świat dostępny naszym zmysłom jest zmienny, niedoskonały i materialny. Jest wieczny, bowiem stanowi cień świata idei. Dualizm znamionujący filozofię Platona wyraża się w jego koncepcji człowieka. Mianowicie składa się z materialnego ciała i z niematerialnej duszy.

Platon stara się wykazać nieśmiertelność duszy. Twierdzi, że wszystko powstaje ze swojego przeciwieństwa. Z tego, co było małe, robi się większe, z silniejszego słabsze, z gorszego lepsze. Przeciwnieństwem życia jest stan śmierci. Z tego, co żyje powstaje to, co nie żyje. Z umarłych powstają żywi. Konsekwentnie do przyjętego przez siebie założenia, Platon wyprowadza wniosek, że dusze zmarłych muszą gdzieś istnieć po śmierci i stamtąd powracać na Ziemię. Wywód ten formułuje Platon ustami Sokratesa w Fedonie; dzieła Platona są dialogami, a jedną z osób prowadzących je jest Sokrates. W większości dialogów Platona Sokrates jest wyrazicielem jego poglądów.

Świat materialny według Platona się zmienia. Gdyby zaś powstawanie żywych z umarłych nie zachodziło równolegle do powstawania umarłych z żywych, to w końcu wszystko przyjęłoby tę samą postać i przestałoby się tworzyć. Dusza ma wiedzę wrodzoną i uczenie się to przypominanie wiedzy, którą dusza zdobyła za nim przyszła na świat w ludzkiej postaci. Na przykład oceniając rzeczy jako równe posługujemy się pojęciem równości jako miarą. Dusza uświadamia sobie ideę równości, którą oglądała przed połączeniem się z ciałem przy sposobności postrzegania rzeczy zbliżonych do równości. Dzięki doświadczeniu dusza przypomina sobie to, czego kiedyś się nauczyła. Poprzez to rozumowanie Platon, ustami Sokratesa dowodzi istnienia duszy przed narodzeniem się człowieka. Po śmierci człowieka, dusza będzie istniała tak, jak przed narodzeniem, bowiem wszy-

stko cokolwiek istnieje prawdziwie jest stałe i niezmiennie. Dusza jest niewidzialna i bezpostaciowa, czyli podobna do tego, co wieczne i niezmiennie. Ciało podobne jest do tego, co śmiertelne, rozkładalne, wielopostaciowe.

Przedmiotem poznania może być według Platona, to co stałe i niezmiennie. Natomiast świat zmysłowy może być tylko przedmiotem mniemania.

Arystoteles

Filozof ten żył w latach 384-322. Najwybitniejszy uczeń Platona, Twórca szkoły perypatetycznej.

W każdym bycie jednostkowym wyodrębnia materię oraz formę, która decyduje o tym, czym jest byt. Substancja czyli byt samoistny składa się według Arystotelesa z materii i formy (teoria hylemorfizmu). Forma to odpowiednik platońskiej idei. Z kolei dla filozofów jońskich, sięgając wstecz, substancja jest materią. Wiele wieków później Locke stwierdził, że substancji nie poznajemy, co oczywiście nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że ona nie istnieje. Berkeley twierdził, że nie ma substancji materialnej, zaś Hume zakwestionował również istnienie substancji duchowej.

Arystoteles przyjmował dwa źródła poznania: doświadczenie i rozum. Jego zdaniem filozofia ma poznać ostateczne przyczyny danej rzeczy. Należy więc odpowiedzieć na pytanie - z czego powstał świat. Jest to zasada materialna. Zasada formalna wiąże się z pytaniem - czym jest rzecz. Forma to czynnik określający gatunek rzeczy. Na pytanie skąd się wzięły rzeczy odpowiada zasada sprawcza. I wreszcie przyczyna celowa zostaje poznana, gdy odpowie się na pytanie po co rzecz istnieje.

Według Arystotelesa człowiek powinien rozwijać jak najpełniej siły i uzdolnienia tkwiące w jego naturze. A więc osiągać możliwie najwyższy stopień doskonałości. W tym doskonaleniu naszej rozumnej natury zawiera się szczęście. Arystoteles ceni wysoko rozum

teoretyczny, który pełni funkcję poznawczą. Doskonałość i szczęście osiąga się dzięki rozumowi praktycznemu.

Według Platona poznajemy tylko świat zjawisk, a świat idei przypominamy sobie. Natomiast według Arystotelesa rozważania metafizyczne mają dotyczyć świata, który nas otacza. Arystoteles podobnie jak i inni filozofowie greccy nie pojmował prawdziwego bytu na wzór rzeczy danych w doświadczeniu. Postępował tak samo jak Platon, dla którego bytem były idee, czy na przykład Demokryt dla którego bytem były atomy.

Według Arystotelesa byt jest realny dzięki formie. Od razu tu zaznaczę, wybiegając naprzód, że według Tomasza z Akwinu byt jest realny gdy przejdzie ze stanu potencjalnego do stanu aktualnego; istnienie decyduje o realności bytu. Materia według Arystotelesa, to potencjalny czynnik rzeczywistości. Jest zdolna stać się wszystkim. Materia ma tylko ten byt, który nadaje jej formę.

Według filozofii Arystotelesa istnieje substancja, zaś przypadłości tylko o tyle, o ile przysługują substancjom. Substancja, byt samostny, istnieje sama przez się. Nie wymaga dla swojego istnienia innej substancji jako podmiotu. Natomiast przypadłości są uzależnione w swoim istnieniu od innej istoty jako podmiotu. Forma to czynnik jakościujący, oznaczający, określający. Dusza jest formą ciała i stanowi wraz z ciałem jedność. Pojęcie substancji ma wyjaśnić trwałość bytów, zapewnia ciągłość mimo zmian. W tym poglądzie Arystotelesa dochodzi do syntezy stanowisko Parmenidesa i Heraklita.

Rozum bierny pełni funkcję poznawczą. Ginie wraz ze śmiercią człowieka. Rozum czynny wprawia w ruch rozum bierny. Jest czystą formą. A więc wolny od materii jest niezniszczalny. Dusza i Bóg to samoistne formy. Rozum zdaniem Arystotelesa poznaje poprzez dane zmysłowe. Przedmiotem poznania jest istota rzeczy materialnych. Nie występuje ona aktualnie w danych doświadczenia zmysłowego. Rozum czynny aktualizuje to, co było przedtem w możliwości. Nadaje nowy, tj. abstrakcyjny i ogólny sposób istnienia na miejsce konkretnego.

W XIII wieku dotarła do filozofów chrześcijańskich filozofia Arystotelesa. Została poznana poprzez arabskich i żydowskich filozofów średniowiecznych. Początkowo przełożono na łacinę arabskie przekłady Arystotelesa, a później dokonano przekładu z oryginałów greckich. Najdoskonalej przystosował filozofię Arystotelesa do chrześcijaństwa święty Tomasz z Akwinu. Wniósł poprawki do arystotelizmu w duchu jego własnych zasad.

Epikur i Seneka

Joli Rojek

Epikur nawiązywał do filozofii Demokryta, do jego materializmu. Zgodnie z rozwiniętym przez siebie hedonizmem twierdził, że człowiek zmierza do przyjemności. Szczęście nie jest czymś jakościowo od niej różnym. Minimalizm jego poglądów zawiera się w przekonaniu, że największą przyjemnością jest brak przykrości. Uważa, że człowiek powinien otaczać się przyjaciółmi, ograniczając kontakty z innymi. Tą drogą osiąga się gwarancję braku przykrości.

Seneka (3 p.n.e.-65 n.e.) w swojej koncepcji nawiązywał do poglądów Epikura (341-270), aczkolwiek zajmował odmienne stanowisko metafizyczne. Mianowicie głosił panteizm. Różnica obydwu koncepcji przyjaźni zawiera się w tym, że według Epikura motywem zawierania przyjaźni jest chęć przeżycia przyjemności - natomiast według Seneki altruizm. Traktował przyjaźń jako uczucie tak doskonałe jak miłość.

Przyjaźń była w starożytności kultywowana. Z jej znaczenia przewyższającego wartość więzi rodzinnych zdawało sobie sprawę wielu filozofów. Wystarczy wymienić przykładowo pitagorejczyków, Platona, Arystotelesa, Epikura, czy stoików.

Seneka podkreślał, że wybierając przyjaciela należy kierować się zaletami jego charakteru i umysłu - nie zaś pozycją w społeczeństwie, czy majątkiem. Przyjacielem może być według niego nawet niewolnik. Przyjaźń wymaga ufności, zrozumienia, ofiarności i trwa-

łości. Według Epikura życie publiczne niszczy przyjaźń, paczy charakter i wyzwala jako zasadnicze - dążenie do kariery.

Poglądy filozofów starożytnych dotyczące przyjaźni mają nadal w pełni aktualny sens. Epikur przestrzega przed nieprzemyślanym nawiązywaniem przyjaźni z ludźmi na nią nie zasługującymi. Przyjaźń doskonałą można osiągnąć jedynie wśród mędrców. Wymaga bowiem ona niejednokrotnie poświęceń, którym człowiek przeciętny nie umie sprostać. Jedynie mędrzec, nawet gdy znajdzie się w biedzie, umie raczej dawać niż brać oraz odwdzięczać się za najdrobniejsze oznaki przyjaźni.

W starożytności podkreślano, że przyjaźń przynosi nie tylko przyjemność, ale jest również zobowiązaniem w stosunku do drugiego człowieka. Tylko mędrzec jest zdolny narazić się otoczeniu opowiadając się wbrew wszystkim po stronie przyjaciela. Epikur głosił, że jeśli brak przyjaciela sprawia, że dochodzi do głosu przewaga cierpień nad przyjemnościami, to w takim wypadku mędrzec może zdecydować się na śmierć.

Spełniona przyjaźń przynosi szczęście i wyzwolenie duchowe. Przyjacielowi powinno się ufać tak jak sobie. Seneka radzi, by przed zawarciem przyjaźni poddać przyjaciela próbie i nie nawiązywać takich więzi pochopnie. Powinno się żyć w taki sposób, by móc ze wszystkiego zwierzyć się przyjacielowi. Tajemnica wyklucza przyjaźń, która wiąże się z bezgranicznym zaufaniem. Taki związek przynosi szczęście dzielenia się swoim ja z drugim człowiekiem.

Zdarza się często, że ludzie - ale nigdy mędracy - zawierają przyjaźń ze względu na własne dobro i korzyści. Kierują się względami koniunkturalnymi i nie chcą przechowywać w pamięci powodów swojej wdzięczności. Wtedy taki rodzaj przyjaźni trwa jak długo przynosi ona dla kogoś korzyści. Jest to przestroga, zwłaszcza dla ludzi materialnie dobrze sytuowanych. Wiele jest haniebnych przykładów, podkreśla Seneka, porzucania przyjaciół z obawy, czy zdradzania ze strachu. Filozof ten słusznie stwierdza, że ten, kto zaczyna być przyjacielem ze względu na własną korzyść równie łatwo zdradzi. Właśnie chwilowa, interesowna przyjaźń powoduje, że często podda-

je się w wątpliwość przyjaźni autentyczną. Trudno jest odróżnić prawdziwego przyjaciela od pochlebcy. Intuicja bywa zawodna.

Wybierając przyjaciół należy kierować się własnymi odczuciami. Jeżeli nie darzymy kogoś przyjaźnią, to nie należy uważać tej osoby za swojego przyjaciela. Należy pamiętać, że dobrodziejstwa nie jedynają przyjaciół. Sprawdzianem przyjaźni jest zmienność losu. Ciekawość życia, ludzi i doznań powinna skłaniać nas do nawiązywania nowych przyjaźni. Mędrzec może obywać się bez przyjaciela, co podkreślają filozofowie starożytności, ale życie jego staje się uboższe o wiele głębokich doznań.

Zaangażowanie polityczne można pogodzić z przyjaźnią, bowiem wspólna działalność publiczna może scementować przyjaźń. Politykowi potrzebny jest zaufany doradca - przyjaciel.

Tomasz z Akwinu

Tomasz z Akwinu (1225-1274) dokonał syntezy pewnych poglądów neoplatonisko - augustyńskich i arystotelesowskiego. Nie tylko w nowy sposób uporządkował pewne już znane idee, ale też powiązał je z chrześcijaństwem. Przyjął zasady arystotelizmu z których wyprowadza konsekwencje odchodzące niekiedy od poglądów Arystotelesa. Oddzielił wyraźnie wiedzę od wiary i filozofię od teologii. Tego zdania są filozofowie tworzący na gruncie tomizmu szkołę lowańską; Gilson i szkoła stworzona przez M.A. Krapca głosi pogląd odmienny.

Na gruncie tomizmu została rozwinięta teoria materii I oraz materii II. Materia I jest otrzymywana myślowo przez usunięcie w drodze abstrakcji wszelkich form. Forma - czyli akt określający i specyfikujący materię - jeżeli determinuje materię I, to stanowi formę substancjalną. Jeżeli forma determinuje materię II, to stanowi formę przypadłościową. Materia II jest już określona przez jakąś formę, ale jej potencjalność umożliwia określenie jej przez inną formę. Byt się zmienia, gdyż ze stanu potencji przechodzi do aktu. Istnienie jest aktem wyprowadzającym istotę ze stanu możliwości. Istota ma pier-

wszeństwo logiczne przed istnieniem. Natomiast egzystencjaliści odrzucają to pierwszeństwo istoty, o czym będzie mowa dalej.

Istnienie i istota osiągają tożsamość w Bogu. Tomiści podkreślają, że gdyby istnienie stworzeń nie różniło się od ich istoty - byłoby aktem czystym.

Według Tomasza droga do poznania Boga wychodzi z doświadczenia. Twierdził, że nie można udowodnić ani tego, że świat istnieje odwiecznie, co głosił Arystoteles, ani że został stworzony w czasie, jak twierdził święty Augustyn. Według Tomasza z Akwinu jest to sprawa wiary, nie zaś wiedzy. Wiara wyraża się w uznaniu pewnych tez za prawdziwe, ponieważ uznajemy przewagę tego, kto te tezy nam podaje. Wiara w sensie obiektywnym płynie z uznania treściowych tez. Natomiast wiara w sensie subiektywnym, to dyspozycja dzięki której jesteśmy gotowi uznać te tezy.

Wśród tomistów toczą się dyskusje dotyczące zagadnień teoriopoznawczych. Zgodnie stoją na stanowisku realizmu teoriopoznawczego, przeciwieństwem którego jest idealizm teoriopoznawczy; nie należy mylić z różnicą, która zachodzi na gruncie metafizyki między materialistami a idealistami. Niektórzy tomiści czy neotomiści głoszą realizm bezpośredni. Twierdzą, że przedmiotem poznania nie są wrażenia lecz stany rzeczowe. W myśl tego poglądu nie możemy pytać czy poznajemy świat realny, lecz w jaki sposób poznajemy. Przyjęcie poglądu, że nasze wrażenia są czysto subiektywnymi zmianami, w konsekwencji nie doprowadziłoby nas do stanów rzeczowych. Głoszenie, że świat jest poznawalny wymaga założenia, że wprost i bez pośrednictwa rozumowania spostrzegamy rzeczywistość. To stanowisko realizmu bezpośredniego wyrosło z poglądów Arystotelesa.

Niektórzy spośród tomistów i neotomistów głoszą realizm krytyczny. W myśl tego poglądu wprost poznajemy nie rzeczy, lecz zjawiska. Realizm bezpośredni oceniają jako naiwny. Tym poznany zjawiskom odpowiada wprawdzie coś w rzeczach, ale nie wiadomo jakie są te odpowiedniki rzeczowe. Podkreślają, że między wrażeniami a stanami rzeczowymi może nie zachodzić żadne pokrewieństwo. Wrażenia są znakami z których wnioskując rozpoznajemy działanie

świata realnego. Między stanami rzeczowymi a wrażeniami zachodzi odpowiedniość.

Tomiści podkreślają, że w filozofii tomistycznej przejawia się świadomość warunków i granic naszego poznania. Jeszcze inną odmianą stanowiska teoriopoznawczego jest realizm metodyczny. Zalicza się go na ogół do realizmu bezpośredniego, W myśl tego poglądu należy przyjmować obiektywne istnienie rzeczy, ponieważ jest to najprostsza hipoteza. Zresztą istnienie rzeczy to warunek tworzenia pojęć. Przedmiotem intelektu jest istota rzeczy zmysłowych.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że natura nie jest tym co istota, jakkolwiek terminy te bywają używane zamiennie. Istoty otaczającego nas świata nie poznajemy na drodze doświadczenia - jest ona przedmiotem dociekań metafizycznych. Metoda realistyczna wiąże się z poznaniem rozumianym jako czynność subiektywno - obiektywna.

Charakterystyczne dla filozofii średniowiecza było wiązanie zagadnień filozoficznych z religijnymi oraz wprowadzenie pojęcia Boga osobowego do filozofii. Filozofów średniowiecza interesowało zagadnienie śmierci i problem zbawienia o wiele mocniej niż osiągnięcie szczęścia w bytowaniu na Ziemi. Powstało nowe pojęcie, a mianowicie stworzenia świata z niczego. Nie mniej charakterystyczne dla tego okresu jest widzenie życia człowieka w kategoriach grzechu, który był utożsamiany z nieposłuszeństwem wobec Boga. Tworzy się pojęcie nowych cnót, jak na przykład miłości do Boga, posłuszeństwa przełożonym, nakaz podporządkowania się władcy, uznawanego za pomazańca bożego. Charakterystyczne też dla tego okresu i zakorzenione w europejskiej filozofii jest rozciąganie wartości dobra i zła na całokształt tak jednostkowego, jak i zbiorowego życia.

W filozofii średniowiecza pojawił się nieznany wcześniej spór o uniwersalia, to znaczy pojęcia ogólne. Zarysowały się cztery następujące stanowiska. Nominaliści odrzucali istnienie przedmiotów ogólnych. Istnieją według nich tylko nazwy ogólne. Stanowisko to było konsekwencją sensualizmu, a więc poglądu, który głosi, że można poznać to, co się doznaje. Rozum, według nominalistów, nie jest zdolny do tworzenia pojęć. Skrajni realiści twierdzili, że przedmioty

ogólne istnieją poza rzeczami postrzegalnymi. Według konceptualistów rozum tworzy nie tylko nazwy ogólne, ale również pojęcia ogólne. Te pojęcia są nam wrodzone. Według tych, którzy zajmowali stanowisko realizmu umiarkowanego, treści ogólne istnieją w przedmiotach indywidualnych. Nasz rozum tworzy pojęcia w oparciu o poznanie istoty rzeczy. Uogólniając, w myśl tego poglądu pojęcia ogólne występują *in re*, *post rem* (np. pojęcie człowieka w naszym umyśle) oraz *ante rem* (np. pojęcie człowieka w zamierzeniach Stwórcy).

Charakterystyka dwóch epok

Filozofia renesansu, czyli odrodzenia, inaczej humanizmu zrywa z teocentryzmem epoki średniowiecza oraz odrzuca wszelkie dogmaty. Atropocentryzm, który głosi, stanowi kontynuacją i odrodzenie wartości filozofii starożytnej. Wiąże się to ze wskazaniem na wartość wolności, bez której niepodobna rozwijać cech indywidualnych. Źródłem wiedzy o świecie przestaje być wiara religijna. Ceni się możliwości poznawcze rozumu i docenia na nowo doświadczenie.

Renesans powstał pod wpływem zetknięcia się Europejczyków ze starożytną kulturą. Doszło do tego pod wpływem wojen krzyżowych i wielkich odkryć geograficznych. Opanowanie Bizancjum przez Turków zmusiło uczonych do ucieczki. Najkrótsza droga prowadziła do Włoch. Uciekając, zabrali ze sobą księgi starożytnych filozofów i pisarzy jak również dzieła sztuki z czasów starożytnych. Dlatego też Włochy stały się państwem, które zapoczątkowało odrodzenie wartości kultury, a w tym filozofii, starożytnej. Dokonany w tych czasach przez Gutenberga wynalazek druku umożliwił szybkie krzewienie idei odrodzenia w innych krajach Europy.

Filozofia nowożytna rozpoczęła się od wystąpienia Bacona w Anglii i Kartezjusza na kontynencie europejskim. Nadal wyrażano krytyczne nastawienie wobec autorytetów średniowiecza. Poszukiwano nowych metod badań naukowych. Renesans był nastawiony przede wszystkim na krytykę czasów średniowiecza. Natomiast czasy nowożytne są epoką tworzenia nowych, nieznanych wcześniej poglądów filozoficznych. Trzeba jednak zaznaczyć, że mimo wciąż nara-

stającej oryginalnej twórczości filozoficznej - nie było takiego stulecia, któreby nie nawiązywało do poglądów starożytnych myślicieli. Wszak również w okresie średniowiecza sięgano do poglądów filozofów starożytnych, tyle że tworzone systematy miały charakter eklektyczny: dokonywano syntezy poglądów filozoficznych mędrców starożytności z chrześcijaństwem.

Bacon

Franciszek Bacon, filozof angielski, żył w latach 1561-1626. Nawiązywał do Arystotelesa. Przyjmował za nim, że zadaniem nauk jest odkrywanie praw ogólnych - nie zaś wiedza o faktach. Głosił empiryzm umiarkowany; rozum pełni jego zdaniem rolę uzupełniającą w stosunku do doświadczenia.

Odmianę empiryzmu sformułowaną przez Bacona określa się mianem empiryzmu metodologicznego. Otóż opracował on metodę indukcji, którą przeciwstawia metodzie sylogizmu scholastycznego. Aspekt negatywny indukcji Bacona obejmuje złudzenia, którym podlega rozum. Określa je mianem idoli. Nie pochodzą one od rzeczy lecz od podmiotu poznającego.

Aspekt pozytywny indukcji ma na celu poznanie praw przyrody. Wymaga to przygotowania tablicy obecności, czyli wypadków, w których badana własność występuje, jak również tablicy nieobecności. Następnie należy ułożyć tablicę stopni, czyli poznać wypadki, w których dana własność występuje w pewnym natężeniu. Jest to indukcja eliminacyjna, bowiem stwierdza się błędność wszystkich rozwiązań z wyjątkiem jednego uważanego za prawdziwe. W drodze indukcji wyłącza się przypadki nie związane trwale z poszukiwaną własnością.

Według Bacona doświadczenie dostarcza poznania, które musi być jeszcze opracowane przez rozum. Na tej drodze dochodzi się do poznania istoty zjawisk. Na przykład istotą ciepła jest ruchomy układ cząsteczek. Poznanie świata ma być wyrazem nie tylko dążeń poznawczych człowieka, ale również powinno mieć znaczenie prakty-

czne. Wielu historyków filozofii określa go mianem ojca nowożytnej nauki eksperymentalnej. Był pierwszym myślicielem, który zwrócił uwagę na potrzebę organizacji pracy naukowej.

Kartezjusz

Żył w latach 1596-1650. Punktem wyjścia jego systemu była negacja całej dotychczasowej wiedzy. Uważał, że należy wyzwolić się z wpływu wiedzy poprzednich pokoleń. Tą drogą można oczyścić rozum. Było to zagadnienie zasadnicze, bowiem podstaw dla nowej właściwej wiedzy szukał w rozumie.

Nie wystarczy wyzwolić rozum z błędnych poglądów. Na równi z tym potrzebna jest metoda, która pozwoli właściwie posługiwać się rozumem.

Wątpienie, które jest punktem wyjścia systemu Kartezjusza nie wymaga dalszych uzasadnień. Jest prawdą oczywistą, fundamentem systemu. Jeśli wątpię - to myślę. Jeśli myślę - to jestem. Idealizm kartezjanizmu wyraża się w tym, że realność bytu Kartezjusz wywodzi z myślenia. Empiryści natomiast stwierdzają istnienie obiektywnego świata opierając się na doświadczeniu.

Materię stworzył według Kartezjusza Bóg i wprowadził w ruch. Wszystko zachodzi w świecie według prawideł mechaniki. Boga pojmuje Kartezjusz jako pierwotną przyczynę ruchu - zaś świat, w tym rośliny i zwierzęta jak maszyny.

Człowiek łączy w sobie substancję duchową, której atrybutem jest myślenie oraz substancję materialną, której atrybutem jest rozciągłość, to znaczy, że zajmuje miejsce w przestrzeni. Kierowanie się rozumem ma zapewnić człowiekowi cnotę i szczęście, zwłaszcza gdy osiągnie się dystans wewnętrzny, obojętność wobec zewnętrznych trudności. Człowiek ma mocą rozumu poznawać świat. Rozum nie pozwala na zniewolenie autorytetami.

Kartezjusz głosił racjonalizm. Rozumowi właściwe są idee czyli pojęcia wrodzone. Są to określone sposoby myślenia. Do pojęć wro-

dzonych Kartezjusz zalicza na przykład pojęcie Boga, czy substancji. Wyodrębnia również pojęcia nabyte oraz pojęcia przez nas urabiane.

Wiedzę o świecie Kartezjusz opiera o prawdy płynące z rozumu oraz o metodę uniwersalną, która powinna być stosowana przez wszystkie nauki i przez filozofię. Negując wartość dotychczasowej wiedzy filozof ten nie głosi agnostycyzmu.

Zgodnie z metodą sformułowaną przez Kartezjusza - prawdziwe jest to, co poznaje się jasno i wyraźnie. Przykładem są pewniki geometryczne i naczelne zasady matematyczne. Poznawane zagadnienie, zgodnie z metodą Kartezjusza, należy dzielić na tyle części, ile się da. Następnie, zaczynając od tego, co najprostsze, należy odtworzyć to, co się podzieliło. Rezultat należy sprawdzić.

We wszystkich dziedzinach filozofii ma być stosowana metoda matematyczno - analityczna. Metoda jednej z nauk staje się uniwersalna. Racjonalizm ukształtowany w starożytności zaciążył silnie i ciąży nadal nad naszym europejskim sposobem myślenia. Kartezjusz był właśnie tym filozofem, który wzmógł te tendencje również i w sposobie pojmowania człowieka.

Systemy filozoficzne XX wieku, pod wpływem impulsów wychodzących z kartezjanizmu, interesują się świadomością człowieka, bądź - pod wpływem innych inspiracji - istnieniem człowieka. W tym drugim wypadku dochodzi do głosu uprawomocnienie sfery emocjonalno - wolitywnej człowieka na równi ze sferą intelektualną.

Arystoteles uznał wątplenie za drogę do wiedzy, ale dopiero Kartezjusz zaczął stosować wątplenie jako metodę badań filozoficznych i naukowych. Doprowadziło to do odrzucenia powszechnie przyjmowanych prawd. Początkiem poznania czyni on wiedzę o aktach świadomości. Tę ideę Kartezjusza odnaleźć można w zmiennej postaci u Husserla.

Zdaniem Kartezjusza najwyższą instancją jest rozum. W odkrywaniu prawdy istotną rolę pełni podmiot poznający. Kryteriami prawdziwości jest jasność i wyrazistość. Zawiera się w tym przekonanie o możliwościach poznawczych człowieka. Kartezjańska kon-

cepcja człowieka wiąże się ściśle z dokonaną przez niego przemianą w myśleniu filozoficznym. Uważa, że niewątpliwe jest myślenie. A więc fundamentów wiedzy należy szukać nie w tym, co poznajemy - lecz w podmiocie poznającym.

Kartezjusz dzieli istoty na świadome i nieświadome; dzielono je na żyjące i nieżyjące. Filozof ten ceni wrażenia zmysłowe ze względu na potrzeby praktyczne. Nie mają one znaczenia z punktu widzenia poszukiwania prawdy. Poznanie zmysłowe dostarcza możliwości uświadomienia sobie przez rozum idei wrodzonych.

Jedyny pewny fakt, to - zdaniem Kartezjusza - istnienie podmiotu, który myśli. Zasada *cogito, ergo sum* doprowadziła do wyzwolenia od tego, co zewnętrzne wobec człowieka. Człowiek myślą opanowujący świat - powinien wolą opanowywać afekty, zaś spostrzeżenia poddawać kontroli pojęć. Nakłada to ograniczenia na możliwości rozwojowe jednostki. Kartezjusz, ani też wcześniej Sokrates, nie zdawali sobie z tego sprawy.

Teoria namiętności stworzona przez tego filozofa opiera się na podziale zjawisk psychicznych na czyste chcenie i myślenie oraz zmysłowe doznania i namiętności. Dusza ludzka składa się właściwie z dwóch warstw: jedna z nich ulega oddziaływaniu ciała, jest bierna, a druga jest samoistna i rozumna. W związku z tym powstają konflikty między popędami ciała i wolą, która jest wyrazem duszy. Wynik tych konfliktów świadczy o sile bądź słabości duszy. Kartezjusz nie nakłania do wyciszania namiętności lecz do właściwego kierowania nimi.

Troska o ciało staje się w filozofii Kartezjusza nakazem etycznym. Bowiem to, co w ciele jest działaniem mechanicznym - w duszy staje się namiętnością. Płyńie stąd wniosek o doniosłości medycyny. Właściwe kierowanie mechanizmami ciała sprzyja pożądanym zmianom w sferze namiętności. Kartezjusz pogłębia sokratejski intelektualizm etyczny, wskazując na niezbędność silnej woli i potrzebę jej wyrabiania po to, by osiągać stan wewnętrznej harmonii.

System Kartezjusza był i jest rozmaicie interpretowany. Rozbieżności są na tyle duże, iż jedni określają go mianem idealizmu epistemologicznego, inni - ontologicznego. Filozofowie pokartezjańscy podejmują problem komunikacji między substancjami: okazjonalizm Malenbranche'a, harmonia przedustawna Leibniza, paralelizm Spinozy.

Heidegger słusznie twierdzi, że filozofia nowożytna nawiązuje w dużym stopniu do założenia kartezjańskiego. Dochodzi to wyrażnie do głosu, na przykład, w filozofii Husserla. Nie bez racji Kartezjusz został uznany za ojca filozofii nowożytnej; on to bowiem po raz pierwszy przeprowadził radykalne rozróżnienie między substancją myślącą a rozciągłą, między podmiotem a przedmiotem.

Kartezjusz wskazuje wyrażnie, że atrybutem ciała jako substancji jest rozciągłość, tj. zajmowanie miejsca w przestrzeni, zaś duszy - myślenie. Warto tu podkreślić, że dusza w filozofii Kartezjusza znaczy tyle, co wszelkie zjawiska świadomości. Właściwe jest nam jasne i wyraźne pojęcie duszy. Możemy więc sądzić - twierdzi Kartezjusz - że dusza istnieje. Jasność i wyrazistość pojęć stanowi, zdaniem tego filozofa, kryterium ich prawdziwości.

Powtarza się opinię o Kartezjuszu jako ojcu nowoczesnego racjonalizmu. Tendencje zapoczątkowane przez Kartezjusza wpłynęły silnie na Hegla jak również na nurty od heglizmu odległe, na przykład: na pozytywistyczny. Spotykać można określenie: nurt kartezjańsko - heglowski - pozytywistyczny. Charakteryzuje go krytyczne nastawienie wobec irracjonalizmu.

Z dzieł Kartezjusza przebija zaufanie do rozumu. Utrwalenie racjonalizmu kartezjańskiego nastąpiło też za pośrednictwem filozofii Kanta, która wywarła znaczny wpływ na myśl filozoficzną Europy.

Berkeley

Filozof angielski, biskup anglikański w Irlandii, żył w latach 1685-1753. Nawiązywał do poglądów Johna Locke'a (1632-1704). Otóż Locke krytykował teorię idei wrodzonych, twierdząc że wszy-

stkie idee mają źródło w doświadczeniu. Głosił empiryzm umiarkowany. Jakości wtórne, zmysłowe są jego zdaniem subiektywne, natomiast jakości pierwsze, inaczej pierwotne, mają charakter obiektywny. Locke podkreśla, że nie poznajemy w doświadczeniu substancji. Być może one istnieją, ale nie są poznawalne. Empiryzm Locke'a jest empiryzmem psychologicznym, bowiem jego zdaniem poznajemy to, co zawarte jest w naszej świadomości.

Berkeley, nawiązując do Locke'a twierdzi że nie ma podstawy, ażeby rozróżniać pierwotne i wtórne jakości zmysłowe. Doprowadziło go to do sformułowania nowego poglądu na realność świata, a mianowicie idealizmu subiektywnego. Zaprzeczył istnieniu materialnego świata. Doszedł do tej radykalnej tezy wyciągając konsekwencje z analizy procesów poznawczych dokonanych przez Locke'a. Berkeley stwierdził, że nie tylko jakości zmysłowe wtórne (na przykład kolor, zapach, smak), ale również jakości zmysłowe pierwotne (rozciągłość, ciężar) są subiektywne.

Poznanie pojmuje Berkeley jako spostrzeganie. Nie jesteśmy zdolni wyjść poza sferę immanencji. Przedmiot istnieje o tyle, o ile jest spostrzegany - brzmi podstawowa teza idealizmu subiektywnego Berkeley'a. Idealizm subiektywny jest konsekwencją sensualizmu, czyli skrajnego empiryzmu. Ruguje rozum z poznania. Natomiast empiryzm umiarkowany, głoszony przez Locke'a, przyznawał rozumowi rolę porządkowania danych zmysłowych.

Być - znaczy być poznany (esse est percipi). Subiektywny idealizm to wyraz przekonania, że świat zewnętrzny składa się wyłącznie z własności postrzeganych. Substancja istnieje wyłącznie w umyśle.

Powstaje problem na gruncie idealizmu subiektywnego, a mianowicie istnienia przedmiotów, aczkolwiek nie są przez kogoś postrzegane. Berkeley wyjaśnia, że przedmiot taki może być postrzeżony, zjawić się w świadomości określonego człowieka. Postrzeganie wymaga istnienia czynnego podmiotu, duszy, która odznaczałaby się postrzeganiem. Bóg przemawia do nas poprzez to, co postrzegamy.

Należy odróżniać idealizm w dziedzinie metafizyki - w stosunku do którego stanowiskiem przeciwnym jest materializm - od idealizmu poznawczego. Przeciwstawieniem zaś tego ostatniego stanowiska, na gruncie teorii poznania, jest realizm poznawczy.

Zgodnie z idealizmem poznawczym, poznaje się własne stany świadomości. Wobec tego nie ma dostatecznej racji, by przypuszczać, że oprócz mnie i moich stanów świadomości istnieje coś innego. Locke analizował doświadczenie i jego granice. Idea w jego systemie to tyle co część świadomości. Przyczynił się wraz z Berkeleym swoimi poglądami do zatarcia różnicy między świadomością czyli umysłem a przedmiotem poznania.

Jeden rodzaj idei to materiał doświadczenia dostarczany przez zmysły. Drugi rodzaj idei to czynność umysłu, jak porównywanie, przypominanie sobie, opracowujące materiał doświadczenia. Rzeczy zewnętrzne objawiają się człowiekowi w postaci idei pierwszego rodzaju; świat ten nie jest poznany przez nas bezpośrednio. Berkeley usunął z poglądów Locke'a niekonsekwencje. Mianowicie, stwierdził że nieuzasadnione jest przyjmowanie istnienia zewnętrznego niezależnego od nas świata rzeczy. Stwierdził, że założenie Locke'a, głoszące że idee są kopiami rzeczy jest niemożliwe do udowodnienia. Doświadczenie wskazuje, że świat składa się wyłącznie z idei. Przedmioty zewnętrzne, to tylko domniemanie, które ma na celu wyjaśnić przyczynę idei. Doświadczenie wskazuje na istnienie umysłów oraz idei. Trwałość świata materialnego jest zagwarantowana, bowiem percepcja stale występuje w umyśle Boga. Rzecz istnieje nadal, chociaż nikt jej nie postrzega. Objasnić można tym, że może być postrzeżona, że może pojawić się w czyjejś świadomości. Bóg jest przyczyną naszych postrzeżeń.

Spinoza

Filozof holenderski Baruch Spinoza żył w latach 1632-1677. Poprzez Hegla stał się inspiratorem marksizmu. Interpretowano jego monizm w duchu materialistycznym.

Głosił, że istnieje jedna substancja. Ma ona nieskończoną liczbę atrybutów, spośród których poznajemy jedynie myślenie i rozciąg-

głość. Substancja ta nie ma charakteru ani czysto materialnego, ani czysto duchowego. Kartezjusz właśnie głosił, że rozciągłość znamionuje substancję materialną, natomiast myślenie - substancję duchową. Dla zrozumienia stanowiska Spinozy konieczne jest uwzględnienie jego panteizmu. Według niego to, co Kartezjusz ujmował jako dwie substancje należy uznać za dwa przymioty jednej substancji, mianowicie Boga.

Spinoza przewycięża głoszony przez Kartezjusza dualizm Boga i świata, głosząc panteizm. Twierdził, że zachodzi powszechnie determinizm. Zniósł tym samym głoszony przez Kartezjusza dualizm wolności i mechanizmu. Być wolnym, to znaczy utożsamiać się z powszechną koniecznością. Sens wolności upatruje ten filozof w zrozumieniu tego co konieczne. Życie odznaczające się wolnością, to znaczy zgodne z tym, co konieczne. Jest to zarazem życie zgodne z rozumem, czyli życie szczęśliwe. Niektórzy historycy filozofii zwracają uwagę na podobieństwo tego poglądu do stanowiska stoików, którzy również nakazywali, ażeby podporządkowywać życie rozumowi i twierdzili, że jest to jedyna droga wiodąca do szczęścia.

Spinoza głosił racjonalizm. Uznał jasność i wyraźność za kryterium prawdy. Wzorem wiedzy naukowej jest dla niego matematyka. Możliwe jest poznawanie rzeczywistości przez rozum, ponieważ myśli i świat wywodzą się z natury Boga.

Wrogiem człowieka według Spinozy są namiętności, ponieważ uniemożliwiają działania zgodne z rozumem. Dla człowieka dobre jest to, co pożyteczne, co zgodne z jego pragnieniami. Ale kierować sobą powinno się zgodnie z rozumem. Szczególnie pożyteczne jest to, co prowadzi do pełnej realizacji siebie. Spinoza podkreśla, że nie ma miary doskonałości człowieka, która miałaby obowiązywać wszystkich. Głosi afirmację życia. Uważa, że korzystna jest silna władza państwowa, której podlegałyby również Kościoły. Ta silna władza powinna mieć jednak wytyczone granice ze względu na wolność indywidualną. Wiązał więc koncepcję silnego państwa z wartością podstawową, a mianowicie z wolnością światopoglądową.

Za życia samotny i niedoceniony - pobudzał wyobraźnię poetów po upływie przeszło stu lat po swojej śmierci.

Leibniz

Filozof niemiecki, żył w latach 1646-1716. Jest prawdopodobne, że pochodził z polskiej rodziny Lubienieckich, co ustalił B.J. Gawęcki. Ugruntował racjonalizm Kartezjusza. Myśl Leibniza usystematyzował Christian Wolff (1679-1754).

Leibniz przyjmuje za Kartezjuszem, że prawdziwe jest to, co jasne i wyraźne. Jego zdaniem poznanie prawdziwe jest wrodzone, a więc obok idei nabytych są też idee wrodzone.

Głosił, że substancje są indywidualne i z nich składa się byt. Substancję określa mianem monada. Monada jest zamkniętym kosmosem. Ich ilość jest nieograniczona, Leibniz głosi pluralizm, ale trzeba pamiętać, że substancje są jednego rodzaju. Monady różnią się między sobą stopniem świadomości. Nie można ich porównywać do atomów, bowiem charakteryzują się myśleniem. Działają według harmonii ustanowionej przez Boga. Podobne są do nakręconych i puszczonych w ruch zegarów. Boga porównać można do Wielkiego Zegarmistrza. Monady są niezależne, ale działają harmonijnie, co stwarza błędne przeświadczenie, że są od siebie zależne.

Monady są indywidualnymi substancjami. Część z nich odznacza się niskim stopniem świadomości - część wysokim stopniem świadomości, a niektóre samoświadomością, co nazywa Leibniz apercepcją. Dusza jest monadą o wysokim stopniu świadomości. Im wyższy stopień świadomości, tym monady są bardziej czynne. Rozpatrując różne stopnie świadomości monad, Leibniz wyraził myśl o najniższym stanie świadomości, co potem zostało rozwinięte przez Freuda w jego teorii podświadomości.

Monady materialne mają tylko niejasne poczucie, są bierne. Jeśliby więc w oparciu o poglądy Locke'a przyjmować, że cała wiedza pochodzi z doświadczenia, wywodzi Leibniz, to byłaby ona w całości ciemna i niewyraźna.

Monady rozwijają samorzutnie działalność, nie wymagają pobudzania z zewnątrz. Tak więc miejsce mechanistycznej koncepcji Kartezjusza zajmuje koncepcja dynamiczna monad. To, co materialne nie

jest substancją, lecz jedynie zjawiskiem. Ciało to postać w jakiej monada jawi się innej monadzie.

Leibniz, jak była o tym wyżej mowa, odrzuca empiryzm. Głosi racjonalizm i twierdzi, że monady mają wiedzę wrodzoną. Świat w którym żyje człowiek jest najbardziej harmonijnym ze wszystkich możliwych światów, a więc zarazem jest najlepszy. Przejawem doskonałości ludzkiego świata jest możliwość doskonalenia się człowieka odpowiednio do indywidualnych właściwości. Dobre czyny, jak pisze Leibniz, nie giną. Trudność zawiera się w tym, że nie ma powszechnie ważnych zasad doskonalenia się.



V. PRZEŁOMOWE ZNACZENIE FILOZOFII KANTA

Kant żył w latach 1724-1804, czyli w czasach Oświecenia, ale ^{zważywszy} odkrywcość jego systemu niemożliwe jest zrozumienie kantyzmu poprzez zgłębienie idei tej epoki. Chcę przez to powiedzieć, że Kant znacznie wyprzedzał czasy, w których przyszło mu żyć, i pod wieloma względami wyprzedza również i schyłek XX wieku. Jest on twórcą, o czym dalej, nowego typu idealizmu, mianowicie transcendentально-logicznego, nie sprowadzalnego ani do idealizmu obiektywnego Platona, ani do idealizmu subiektywnego Berkeley'a.

Prawdopodobnie każda generacja odczytuje na nowo, w twórczy sposób, myśl Kantowską, a niektórzy myśliciele amerykańscy podkreślają nawet, że każda generacja chce mieć swojego Kanta. Dopiero kilkadziesiąt lat po śmierci Kant wywołał odzew stosowny do wielkości stworzonego przez siebie systemu. Nie zaznał radości dostatecznego odzewu swoich idei za życia. Spotkało to na przykład Spencera.

Ciszę i spokój uregulowanego życia Kanta, wypełnionego niemal w całości praca intelektualną, znakomicie sportretował w swoim esej Bolesław Miciński. Jego *Portret Kanta* należy do arcydzieł naszej powojennej literatury. I znów okazuje się, jak wiele uproszczeń i mitów nawarstwiło się wokół samej postaci autora *Krytyki czystego rozumu*. Otóż był on na wskroś człowieczy i osadzony w strumieniu życia, skoro przywiązywał głębokie znaczenie do grona przyjaciół i godzin spędzanych na rozmowach przy winie. Więź łącząca go z kamerdynierem nie wskazuje na rzekomą oschłość uczuć. Interesował się zresztą ludzkim istnieniem w całości jego uwarunkowań. Sformułował nawet zasady zdrowotne, zalecał rozmaite poczynania higieniczne mające wzmocnić siły vitalne organizmu.

Filozofia Kanta jest zaprzeczeniem stereotypowego poglądu, w myśl którego filozofowie starożytności dokonali podstawowych odkryć, a kolejni filozofowie następnych epok jedynie nadają owym odkryciom indywidualny wyraz. Przykładem nowej idei przenikają-

cej dzieło Kanta, nie znanej starożytnym, jest na przykład kantowski kult obowiązku i zbudowana przez niego etyka. Nie ma ona podstaw w pojęciach dobra i zła, lecz w pojęciu obowiązku. Innym przykładem całkowicie nowego sposobu myślenia jest kantowskie przekonanie o niepoznawalności świata rzeczy samych w sobie z jednoczesnym uznawaniem przez niego poznawalności świata zjawisk. Do tego jeszcze wróć. Tu na wstępie, pragnę zasygnalizować oryginalność kantyizmu. Dochodzi ona do głosu też w przewrocie kopernikańskim Kanta i we wskazaniu, że ocenianie tego, co jest - wymaga zgłębienia wiedzy nie tyle o tym co było, lecz o tym co być powinno. Kant przezwyciężył tendencję do wydawania ocen, zerwał z tworzeniem filozofii normatywnej w oparciu o rzeczywistość empiryczną.

Filozofia Kanta zapanowała wszechwładnie nad myślą końca XIX wieku i odgrywa nie mniejszą rolę w XX wieku. Zyskała zwolenników nie tylko w Niemczech, ale i poza obszarem tego kraju. Tendencje odrodzeniowe kantyizmu są w naszych czasach bardzo silne. Ślady filozofii Kanta są wyraźnie utrwalone w dziełach wybitnych filozofów XX wieku i to nie tylko neokantystów, ale również fenomenologów, pozytywistów, egzystencjalistów, czy filozofujących przyrodników, w tym W. Heisenberga czy K. Lorenza, jak również w rozprawach filozofujących psychiatrów. Kant oddziałwał silnie na teorię poznania, filozofię przyrody, etykę, metafizykę, filozofię prawa, aksjologię. Ogromny wpływ na te działy filozofii ma zwłaszcza jego *Krytyka czystego rozumu*, to znaczy krytyka rozumu niezależnego od tego, co zmysłowe. Kant jest przekonany, że rozum nasz działa niezależnie od tego, co zmysłowe, jakkolwiek jego siła poznawcza zamknięta jest w granicach możliwego doświadczenia. Dopiero pochwyciwszy od wystąpienia Kanta mówi się o krytycyzmie i odnajduje się elementy krytycyzmu w systemach wcześniejszych, zwłaszcza u św. Tomasza z Akwinu. Trzeba podkreślić, że krytycyzm zawarty w filozofii Kanta - a dotyczy on możliwości poznawczych człowieka - przezwyciężył postawy dogmatyzmu czy sceptycyzmu.

Paradoksem naszego życia filozoficznego jest nikła - zwłaszcza po ostatniej wojnie - znajomość kantyizmu. Nie ma nawet dobrej

książki o jego systemie. Nie ma też w Polsce szerzej rozbudowanego kantyizmu, jeśli nie brać pod uwagę moich publikacji inspirowanych kantyżmem. Paradoksem jest, że mimo owego niepogłębionego u nas poznania systemu filozoficznego Kanta, pewne sformułowania nabrały niemal prawa obywatelskiego w kulturze. Zwłaszcza znane jest wyznanie Kanta zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu*: Dwie rzeczy napełniają serce coraz to nowym i coraz to wzmacniającym się podziwem i czcią w miarę tego im częściej, im ustawicznie zajmuje się nimi rozmyślanie: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie.

Wpływ Kanta w Polsce zaczął dochodzić do głosu dopiero po 1800 roku. W tym czasie dominowała u nas filozofia scholastyczna i z tych pozycji krytykowano Kartezjusza, Leibniza czy Newtona. Ale pojawili się w II połowie XVIII wieku myśliciele polscy: Konarski, Kołłątaj, Staszic, Śniadeccy, którzy nawiązali łączność z myślą Europy Zachodniej. Wzrastał kult doświadczenia. Jednakże myśl polskiego Oświecenia krytycznie odnosiła się do filozofii Kanta. Przyczyna tkwi nie tyle w tym, że kantyżm doszedł do Polski wkrótce po przezwyciężeniu długotrwałych wpływów filozofii scholastycznej, lecz głównie z tego powodu, że filozofia Kanta została całkowicie wadliwie zrozumiana. Przewidywano, że „seкта Kanta” wkrótce w Niemczech zaniknie. Kołłątaj obawiał się, aby nie zarażono nią Polaków. Właściwie jedynie Tadeusz Czacki domagał się, aby Kanta czytać w oryginale, a nie poznawać poprzez interpretatorów. Najbardziej znakomici przedstawiciele Oświecenia wyrażali negatywne opinie o kantyżmie. Czynili to głównie z pozycji wychowawców narodu, a filozofię Kanta znali bądź z drugiej ręki, bądź poprzez jej krytyków w Niemczech. Byli przekonani, że filozofia Kanta prowadzi do czczych spekulacji. Odmawiali Kantowi miana prawdziwego filozofa, uznając, że przeszkadza w uprawianiu tej dziedziny wiedzy. Zwłaszcza Jan Śniadecki odnosił się wrogo do tego niemieckiego filozofa. Warto dodać, że jedynym niemal u nas przeciwnikiem Kanta, który znał jego dzieła był Dowgird.

Pomimo tej atmosfery ukazały się w końcu XVIII wieku pierwsze przekłady dzieł Kanta. Pobudką ku temu stała się troska o ojczyznę. Idea wiecznego pokoju głoszona przez Kanta nie mogła wzbudzić u nas entuzjazmu; utrzymywała ona niejako rozbiory polskie. Ale odzew wywoływało kantowskie poczucie ogólnoludzkiej sprawiedliwości, jakkolwiek nie pisał on o Polsce. Filozofia Kanta była pojmowana jako uzasadnienie tendencji wolnościowych. Zresztą Kant wyraźnie wskazywał, że nawet małe państwo nie powinno nigdy podlegać innemu, potężniejszemu.

Jako pierwszego kantystę uznają nasi historycy filozofii Kalasantego Szaniawskiego. Zdawał sobie sprawę, że Kant dokonał przełomu w filozoficznym sposobie myślenia. Wyzwalając się spod wpływów m.in. francuskich myślicieli, filozofowie zwracali się powoli do Kanta. Bardziej wyraźny charakter niż w Oświeceniu nabrał wpływ kantyizmu w okresie polskiego romantyzmu. Mimo wpływu pozytywizmu znaczenie filozofii Kanta, wyrażające się również w przekładzie jego kolejnych fundamentalnych dzieł, utrzymało się w Polsce aż do wybuchu II wojny światowej. Negatywne polityczne oceny kantyizmu i neokantyizmu - jako rewizjonizmu w ruchu robotniczym - zostały sformułowane przez marksistów po II wojnie światowej w Polsce.

Kant czyni z człowieka centrum, fundamentalny punkt odniesienia. Nawet treść poznania pozostaje zależna od ludzkich możliwości poznawczych. Każdy z nas ma do spełnienia zadanie w świecie, wykraczające poza sferę problemów biologiczno - materialnych. Jak pisał ten filozof, bez człowieka świat byłby tylko pustynią, czymś pozbawionym ostatecznego celu. Wiąże się z tym zadanie kształtowania siebie, bowiem tylko w wyniku procesów samorozwoju stajemy się człowiekiem. Nie jesteśmy nim z samego faktu narodzenia. Z natury swej nikt z nas nie jest ani sprawiedliwy, ani dobry czy zły.

Kant głosi, że człowieczeństwo powinno być wartością świętą. Nie tylko człowiek, lecz każda istota rozumna, nie może być nigdy przez kogokolwiek - nawet przez Boga traktowana jedynie jako środek do nawet najbardziej wzniosłego celu. Każdy z nas powinien po-

stępować tylko według takich motywów, które jego zdaniem mogłyby wejść w skład możliwego przyszłego prawodawstwa.

Wolność rozumiana w sensie pozytywnym stanowi możliwość działania zgodnie z poczuciem wewnętrznej powinności. Sens negatywny wolności wyraża się w tym, że jest ona niezależna od tego co zmysłowe. Zasada człowieczeństwa jako celu samego w sobie powinna być urzeczywistniana nie tylko w wymiarze życia państwowego, ale również międzynarodowego. Politycznym odpowiednikiem tego postulatu jest samoistność obywateli w państwie jako współtwórców prawa oraz zobowiązanie by zmierzać ku wiecznemu - nie zaś tymczasowemu - pokojowi.

Właśnie traktat Kanta na temat wiecznego pokoju uwypukla współczesne znaczenie jego filozofii. W połowie naszego stulecia Kant został uznany praojcem nowej dziedziny - nauki o pokoju, zwanej inaczej mianem irenologii bądź polemologii. Nauka ta jest zarazem teoretyczna i praktyczna. Chce wpływać na kształt rzeczywistości i kierunek przemian. Kant formułując idee wiecznego pokoju wyprzedził w końcu XVIII wieku na tyle swoich współczesnych, że rozumiany w pełni może być dopiero w naszych czasach.

Państwo celów - w których nikt nie będzie traktowany instrumentalnie - jest ideą doskonałej wspólnoty ludzkiej, która doprowadzi do harmonijnego połączenia idei homocentryzmu z ideą socjocentryzmu. Aczkolwiek zbudowanie takiego społeczeństwa jest stanem, do którego zapewne można się jedynie przybliżać, to jednak zobowiązuje ono do działań w ściśle określonym kierunku. Istotne znaczenie ma fakt, że ludzkość i jej dzieje nie są wyznaczone ideami pragmatycznymi lecz ideami podnoszącymi duchowość człowieka na wyższy poziom rozwoju.

Kant odległy był od wizji świata, w której społeczeństwo jest pojmowane na podobieństwo zbioru jednostek - atomów cementowanych na przykład interwencją boską, czy bezosobowymi prawami produkcji i handlu. Kant stał na stanowisku, jakby to określiła, społecznego indywidualizmu. Nie przeciwstawiając jednostki zbiorowości, Kant stawia człowieka w centrum wspólnoty. Każdy z nas po-

winien działać tak, jakby wszystko zależało od niego, a zwłaszcza zbudowanie wspólnoty ludzkiej gwarantującej każdemu równą miarę wolności. Obraz człowieka w filozofii Kanta tchnie optymizmem. Kant ma odwagę nakreślać cele ostatecznie nieosiągalne lecz zarazem wyrwyjące człowieka ponad poziom zwierzęcego bytu.

Kant ujmuje człowieka w dwojaki sposób: jako *homo noumenon* i zarazem jako *homo phaenomenon*, stosownie do istnienia świata *noumenów* i świata *fenomenów*. Niezbędne jest wykraczanie poza świat, w którym rządzi konieczność, by realizować się poza nim.

Pojmowany jako *homo noumenon* człowiek jest istotą absolutnie wolną, czystą umysłowością, nieuwarunkowaną światem zmysłowo postrzegalnym, w którym rządzi konieczność. *Homo noumenon* jest ponadto wolny od wszelkich uczuć. Jego pragnienie i dążenia są zracjonalizowane. Jest wolny nawet od dążenia do osiągnięcia szczęścia. Bowiem celem człowieka, jak twierdzi Kant, nie jest szczęśliwość; gdyby było przeciwnie, natura nie zezwoliłaby na praktyczny użytek rozumu, ponieważ instynkt w sposób bardziej niezawodny prowadziłby ku szczęściu niż rozum. Sensu życia człowieka oraz poczucia odpowiedzialności nie można wyjaśnić dążeniem do własnego, jednostkowego szczęścia i dążenie to nie może stanowić kryterium oceny ludzkiego postępowania. W dążeniu do szczęścia wyrażają się bowiem aspiracje przypadkowe i osobnicze. Różne jest pojęcie szczęścia u poszczególnych ludzi i ulega ono przemianom.

Sens ludzkiego życia może być znaleziony tylko w tym, co wspólne, powszechne, w tym, co decyduje o przynależności do rodzaju ludzkiego. Trzeba - zdaniem Kanta - odkryć głębszy sens w ludzkim postępowaniu, wykazać podstawy, na których opiera się ludzka godność, i równocześnie przedstawić człowieka jako istotę odpowiedzialną za siebie, wolną i stanowiącą o sobie. Kant pominął problemy natury emocjonalno-wolitywnej i konflikty rozgrywające się w życiu społecznym między jednostkami dążącymi do zaspokojenia własnego egoizmu, skierowując uwagę na analizę ludzkiej świadomości.

Traktując *homo noumenon* jako istotę wolną Kant przenosi problemy filozofii człowieka do świata pozostającego poza doświadczeniem, czyli do świata czystych pojęć. Wolność jest bowiem czystą ideą praktycznego rozumu, której nie odpowiada żaden przedmiot możliwego doświadczenia. Nie jest więc zasadą narzuconą rozumowi. Jest niezależna od wszelkich empirycznych warunków. Na tak pojętej wolności opiera się wolność w znaczeniu praktycznym, która jest niezawisłością własnej woli od przymusu pochodzącego z popędów zmysłowości.

Pojmowany jest jako *homo phaenomenon*, człowiek jest istotą całkowicie bierną, podległą prawom przyrody i nimi zdeterminowaną. Stanowi część przyrody, pozbawiony dobrej woli na równi ze zwierzętami. Uwaga Kanta koncentruje się całkowicie na *homo noumenon*, ponieważ przewodnim motywem swej filozofii człowieka czyni Kant nakaz wyjścia poza czysto zwierzęce życie. Zadanie i rola człowieka nie może być zlokalizowana w przyrodzie. Człowiek sam ma kształtować samego siebie w zgodności z determinacją swojej własnej woli. Człowiek jest pojmowany przez Kanta jako istota żyjąca w porządku konieczności przyrodniczych, a działająca w porządku wolności. I właśnie człowiekowi jako istocie rozumnej, niezależnej od zmysłowego świata, Kant nadaje nieskończoną wartość. Przeciwwstawia w ten sposób potęgę człowieczeństwa potędze przyrody. Człowiek jako istota rozumna staje się miarą wszystkiego, co względem niego zewnętrzne.

Homo noumenon ma stwarzać, za pośrednictwem swoich działań wyższy świat. Przysługuje mu bowiem wolność, która jest zdolnością rozpoczynania czegoś niezależnie od stanów poprzedzających. Ta zdolność może zaznaczyć się tylko w świecie intelligibilnym, pozostającym poza warunkami czasu i przestrzeni, w świecie, w którym nie ma ani stanów poprzedzających, ani następujących. Ten świat *noumenalny* jest domeną czystego praktycznego rozumu, tak jak domeną czystego teoretycznego rozumu jest świat fenomenów, czyli świat przyrody, w którym rządzi konieczność.

Kant uczynił z człowieka centrum wyznaczające świat poznawalny. Nie człowiek ma się bowiem dostosowywać do poznawalnego przez siebie świata, lecz przeciwnie, przedmioty jako zjawiska dostosowują się do ludzkich zdolności poznawczych. Człowiek jest współtwórcą świata przez siebie poznawanego. Wartość człowieka mierzy Kant nie rozwojem jego umysłu, lecz kierunkiem jego woli. Ale stwierdzając to należy pamiętać o utożsamieniu przez Kanta woli i rozumu praktycznego.

Każdy człowiek podlega - według Kanta - regule zobowiązującej go do spełniania dobrych uczynków z poczucia obowiązku, imperatywowi kategorycznemu, dającemu wyrazić się słowami: Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem. Warunkiem wypełnienia tej powinności jest podporządkowanie przez człowieka strony popędu - uczuciowej nakazom rozumu oraz ograniczenie wolności innych ludzi - przez stanowione prawa - ze względu na zapewnienie każdemu możliwości wypełniania owej powinności.

Jedynym uwarunkowaniem ludzkiego bytu branym przez Kanta pod uwagę jest stosunek wolności jednostki do wolności innych. Nie ceni on roli czynników emocjonalnych w życiu człowieka, jak również i więzów ekonomicznych, socjalnych, politycznych. Co więcej, wszelkie problemy związane z istotą człowieczeństwa przenosi do sfery tego, co być powinno, do świata idealnego, niezdeterminowanego obowiązującymi wszystkimi prawami.

Kant przyznaje człowiekowi, jako istocie rozumnej, niewyprowadzalną z doświadczenia godność - wskazując, że każdy ma być traktowany jako cel sam w sobie. W związku z tym Kant formułuje następujące podstawowe prawo czystego rozumu praktycznego: Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego. Człowiek dla Kanta nie jest zamkniętym w swej ograniczoności i swym egoizmie indywiduum; jest przede wszystkim osobą, nośnikiem wartości uniwersalnych. Koncepcja człowieka w tej filozofii oparta jest na pojęciu wolności rozumianej w sensie pozytywnym jako możliwość działania

zgodnie z powinnością i pozostawania zarazem w harmonii z wolnością pozostałych. Sens negatywny wolności wyraża się w tym, że jest ona niezależna od tego, co zmysłowe. Prawa wolności Kant nazywa - w odróżnieniu od przyrodniczych - moralnymi.

Wolność może być ograniczona wyłącznie zasadą człowieczeństwa jako celu samego w sobie. Podstawowa zasada filozofii społecznej Kanta brzmi: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak swej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka. Jest to imperatyw praktyczny. Politycznym odpowiednikiem tego postulatu jest samoistność obywateli w państwie jako współtwórców prawa oraz ich równość. Człowiek, a ściślej wszelka istota rozumna, jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem.

Stanowisko filozoficzne Kanta nie jest fenomenalizmem ontologicznym, który głosi, że istnieją tylko zjawiska, lecz fenomenalizmem gnoseologicznym. Mianowicie Kant głosi, że poznajemy tylko zjawiska. Ale jednocześnie przyjmuje istnienie obiektywnej, a więc niezależnej od woli i świadomości człowieka rzeczywistości. Ten rzeczywisty świat jest dla nas niepoznawalny. Określa go Kant mianem rzeczy samych w sobie. Wiemy o nich tylko tyle, że istnieją. I tak jak w sferze działań ludzkich wciąż niemożliwym w pełni do spełnienia celem jest państwo celów - tak w sferze ludzkiego poznania dążenie, niespełnialne, skierowane ku poznaniu rzeczy samych w sobie wyznacza wysiłki badawcze kolejnych pokoleń.

Poznajemy przedmioty nie jako rzeczy same w sobie, a więc nie jakimi są, lecz jako zjawiska. Poznajemy rzeczywistość dostosowaną do naszych możliwości poznawczych i przez nie ukształtowaną. To, co poznajemy, czyli przedmiot poznania, pozostaje czymś niezależnym od naszej obiektywnej pasywności czyli bierności i naszego ludzkiego subiektywizmu. Gdy mowa o obiektywnej pasywności - idzie o zdolność człowieka do odbierania wrażeń płynących ku nam od rzeczy samych w sobie. Fakt odbierania wrażeń, doświadczana przez każdego zdolność ich rejestrowania, nie jest wszak przejawem

halucynacji, której podlegać by miała ludzkość. Ten fakt prowadzi Kanta do wniosku o istnieniu obiektywnego świata rzeczy samych w sobie. Niemożność ich poznania płynie z ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Odpowiednikiem tego niepoznawalnego świata rzeczy samych w sobie jest w dwudziestowiecznym egzystencjalizmie byt surowy w odróżnieniu od świata dla nas dostępnego poznaniu.

Kant podkreśla, że poznajemy nie rzeczy jakimi są, lecz jakimi się zjawiają w naszym poznaniu. Wszelkie ludzkie poznanie zachodzi według Kanta tylko wtedy, gdy przedmiot dany jest przez wrażenia oraz pomyślany przez pojęcia. Przedmioty są dane za pomocą zmysłowości. Wrażenia są ujęte w pojęcia czasu i przestrzeni. Myślenie o przedmiocie za pomocą pojęć intelektu czyli kategorii może się stać poznaniem jedynie wtedy, gdy odniesiemy je do danych wrażeniowych. Według Kanta zadaniem rozumu jest nie tylko poznawanie świata, ale również ustalanie tego, co być powinno w świecie działań człowieczych. Działania ludzi mają być oparte na motywach ważnych dla wszystkich możliwych bytów rozumnych. Kant nie zaprzeczał możliwości istnienia innych istot rozumnych niż człowiek, obdarzonych na przykład niedostępną nam intuicją intelektualną.

Kant wskazał słusznie na uwarunkowanie wrażeń zmysłowych strukturą ludzkich zmysłów. Naiwnością byłoby traktowanie ludzkiego poznania jako całkowicie wiernej kopii rzeczywistości. Choć realizm stanowi podstawę potocznego myślenia i czynności codziennego życia, to pytanie czy poznajemy rzeczywistość samą w sobie jest również i w naszym stuleciu nierozstrzygniętym problemem filozoficznym. Istnieje rozbieżność między świadectwem zmysłów a wynikami badań fizykalnych. Dociekliwość Kanta, która m.in. doprowadziła go do uznania istnienia rzeczy samych w sobie, staje się bardziej zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę, że już filozofowie starożytnej Grecji chcieli poznać istotę rzeczy a nie rzeczy tak jak nam się jawią. Kant jako pierwszy z filozofów pojął pełnię trudności tego problemu.

Kant nie pytał w jakiej mierze to, co poznajemy, jest zgodne z rzeczywistością samą w sobie, tj. z rzeczywistością istniejącą niezależnie od naszych zdolności poznawczych. Pytanie takie byłoby bowiem źle postawione, skoro nie możemy wyjść poza nasz ludzki sposób poznawania. Filozofa tego interesuje jedynie sposób, w jaki poznanie nasze jest zgodne z tym, co poznajemy.

Kartezjańskie *cogito ergo sum* Kant przekształca w *cogito ergo res sunt*. To stanowisko utrzymuje się w dzisiejszej teorii poznania. Zakłada mianowicie, że odbierane przez nas wrażenia nie są czysto subiektywnymi zmianami, że mają charakter subiektywno - obiektywny. Inaczej powstałaby trudność nie do przezwyciężenia: przejście od poznania stanów subiektywnych do poznania rzeczy.

Kant wskazał słusznie na uwarunkowanie wrażeń zmysłowych strukturą ludzkich zmysłów. Dzisiaj potwierdzają to teoretycy poznania stwierdzając, że rzeczom przysługują nie tyle jakości zmysłowe (barwa czy np. zapach), co raczej właściwości wywoływania w nas odpowiednich wrażeń. Tylko naiwni realiści traktują poznanie ludzkie jako całkowicie wierną kopię rzeczywistości.

Filozofia transcendentalna - badająca możliwość poznania apriorycznego w zastosowaniu do przedmiotów w ogóle - została wyłożona przez Kanta odmiennie w *Prolegomenach* i w *Krytyce czystego rozumu*. To ostatnie dzieło rozpoczyna się od omówienia elementów poznania, natomiast punktem wyjścia *Prolegomenów* jest fakt istnienia nauk, tzw. wiedzy ludzkiej mającej charakter powszechny i konieczny.

Uznanie przez Kanta zarówno racjonalizmu, jak i empiryzmu za kierunki nie wyjaśniające dostatecznie ludzkiego poznania świata, doprowadziło go do sformułowania własnego stanowiska filozoficznego, tj. krytycyzmu. Wyjaśnienie systemu Kanta wymaga zarysowania dotychczasowej filozofii. Poprzedzający Kanta filozofowie uprawiali raczej psychologię poznania niż teorię poznania.

Racjoniści (Platon, Kartezjusz, Leibniz) twierdzili, że rozum jest samoistnym źródłem naszego poznania. Wyolbrzymiając udział

rozumu w poznaniu przypisali mu wrodzone idee o charakterze koniecznym i powszechnym. Nie wytłumaczyli jednak, na jakiej podstawie te myśli pochodzące z rozumu można stosować do rzeczy - chociaż od rzeczy nie pochodzą - i jak się to dzieje, że nie zniekształcają one obrazu otaczającego świata. Leibniz, chcąc obronić to stanowisko, odwoływał się do Boga jako twórcy harmonii świata. Myśli pasują do rzeczy - dowodził - ponieważ doświadczenie i rozum są zestrojone przez Boga. W ten sposób próbował tłumaczyć zgodność powszechnych i koniecznych myśli ze stanami rzeczy, z których one nie wypływały.

Empiryści natomiast (Demokryt, Locke, Hume) twierdzili, że jedynym i wyłącznym źródłem poznania jest doświadczenie. Według nich rozum nie różni się zasadniczo od zdolności poznawczych zmysłowych. Zmysły według empirystów biernie odbierają wrażenia, a rozum nie ma odrębnego, właściwego dla siebie, przedmiotu poznania. Jest jakby wewnętrznym zmysłem i poznaje tylko to, co jest dane przez wrażenia.

W związku z tym empiryści stanęli wobec następującej trudności: w jaki sposób na podstawie doświadczenia, które dostarcza nam wiedzy o faktach, dochodzimy do wypowiedzi ogólnych, tj. mających charakter powszechny i konieczny. Empiryści nie przełamali tej trudności. Nie wykazali, że mamy podstawę, by wypowiadać zdania ogólne. Hume starał się uzasadnić, że w naszym doświadczeniu nie odnajdujemy żadnych elementów koniecznych. Klasyczna jest przeprowadzona przez niego krytyka związku przyczynowego.

Mianowicie Hume twierdził, że na podstawie doświadczenia możemy jedynie powiedzieć, że tu i teraz po *p* (przyczyna) następuje *s* (skutek). Nie spostrzegamy jednakże, aby to, co nazywamy skutkiem, wynikało z tego, co nazywamy przyczyną. Czyli nie obserwujemy, że *s* pochodzi z *p*, ani też tym bardziej, by *s* pochodziło z *p* w sposób konieczny. A cecha konieczności wiąże się przecież nierozzerwalnie ze związkiem przyczynowym. Hume zdaje sobie sprawę z tego, że ludzie są przekonani, że po *p* następuje koniecznie *s*. Hume nie przeczy, że związki konieczne istnieją, ale wykazuje, że na

podstawie doświadczenia nie możemy nic o nich powiedzieć. Tę konieczność tłumaczy Hume jako subiektywną, powstałą w następstwie powtarzania się doświadczeń, jako przyzwyczajenie, osad z poprzednich doświadczeń i nawyk oczekiwania na kolejne. To poczucie subiektywnej konieczności nie ma nic wspólnego z koniecznością obiektywną, przedmiotową.

Zasadniczą przesłanką Hume'a była teza sensualistyczna: poznajemy to tylko, co doznajemy. Hume zamknął poznanie we wrażeniach i ich kojarzeniu i konsekwentnie doszedł do wniosku, że wiedza o charakterze koniecznym i powszechnym jest obiektywnie nieuprawniona.

Kant przyjął założenie sensualistyczne Hume'a, ale nie zgodził się z wynikiem, do którego doszła krytyka tego filozofa. Kant nie zaprzestał poszukiwań źródła wiedzy o charakterze koniecznym i powszechnym. Na dowód słuszności swego stanowiska odwołał się do faktu istnienia nauk (arytmetyki, geometrii, przyrodoznawstwa Newtona), które wypowiadają zdania o charakterze powszechnym i koniecznym.

Sceptyczny wynik Hume'a pochodzi według Kanta stąd, że przeoczył on czynnik formalny w doświadczeniu. Racjoniści zaś docenili wprawdzie wagę tego czynnika formalnego i trafnie wskazali na rozum jako jego źródło, ale nie potrafili wytłumaczyć prawdziwości poznania, nie potrafili wyjaśnić zgodności czynnika formalnego z wrażeniami zmysłowymi.

Kant godzi empiryzm i racjonalizm przyjmując dwa nieodzowne źródła poznania: doświadczenie i intelekt (*Verstand*). Zmysły są w poznaniu bierne, pasywne, odbierają bodźce od rzeczy. Dane wrażeniowe, tzn. materia poznania, jest nieokreślona, bezładna, bezjakościowa. Porządkują ją, ładują, syntetyzują pojęcia niezależne od doświadczenia. Są one sposobami, metodami porządkowania, syntetyzowania wrażeń właściwymi bądź zmysłowi wewnętrznemu (forma czasu), bądź zmysłom zewnętrznym (forma przestrzeni), bądź intelektowi (przyczynowość, substancja etc.). Te ostatnie Kant nazywa kategoriami. Pojęcia te nie są statycznymi, pustymi schematami, lecz

sposobami funkcjonowania zmysłów oraz intelektu. Dzięki tym pojęciom - oglądu zmysłowego oraz intelektu - tworzy się poznanie o charakterze powszechnym i koniecznym. Materiał poznania, to inaczej ogląd empiryczny w przeciwieństwie do oglądów czystych, tj. formy czasu i przestrzeni.

To wyodrębnienie przez Kanta w poznaniu materii i formy należy rozumieć jako analityczne, nie zaś genetyczne. Kant twierdzi, że empiryści uwzględnili w swych krytykach przede wszystkim materię poznania, natomiast racjoniści - formę poznania.

Kant powołuje się na przyrodoznawstwo matematyczne Newtona, nie tyle uzasadniając swoje stanowisko teoriopoznawcze, co ilustrując je. Mianowicie w przyrodoznawstwie tym formuły matematyczne wyrażają konieczność i powszechne związki, a dane spostrzeżeniowe są materiałem, do którego formuły matematyczne znajdują zastosowanie.

Wszelkie ludzkie poznanie zachodzi według Kanta tylko wtedy, gdy przedmiot jest dany przez wrażenia oraz pomyślany przez pojęcie. Przedmioty są dane za pomocą zmysłowości i tylko ona dostarcza danych naocznych. Wszelki inny rodzaj naoczności jest według Kanta niedostępny dla człowieka.

Naoczność zmysłowa jest albo czystą naocznością (przestrzeń i czas), albo naocznością empiryczną. Czystym nazywa Kant wszelkie przedstawienie, w którym nie znajduje się nic, co byłoby wrażeniem. Dane wrażeniowe są nieokreślone, subiektywne, bezładne, ślepe. Poznanie empiryczne, tzn. poznanie składające się tylko z wrażeń, nazywa Kant materią poznania naukowego; nie ma ono charakteru obiektywnego, koniecznego i powszechnie ważnego. Przestrzeń i czas wyznaczają sposób przyjmowania wrażeń odbieranych dzięki istnieniu rzeczy samych w sobie. Są czystą formą naoczności empiryczne. Myślenie o przedmiocie w ogóle za pomocą jakiegoś czystego pojęcia intelektu może się stać poznaniem jedynie wtedy, gdy odniesiemy je do danych wrażeniowych.

Pojęcia są transcendentально - logicznymi warunkami poznania i przedmiotu poznania. Dzięki nim dane zmysłowe z bezładnych chaotycznych stają się poznaniem obiektywnym oraz nabierają cech konieczności i powszechności. Kant stwierdza wyraźnie, że intelekt nie czerpie swych praw (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje.

Subiektywna jest jedynie jakość wrażeń, nie zaś ich geneza. Bo-
wiem rzeczy istniejące niezależnie od naszego ludzkiego sposobu po-
znania sprawiają, że doznajemy wrażeń. Niczego więcej o rzeczach
w sobie, poza tym, że są, nie możemy powiedzieć. Poznajemy je tak,
jak się nam zjawiają. O tym czym rzeczy same w sobie są, nic nie
wiemy. Poznajemy jedynie wrażenia, które w nas wywołują, pobu-
dzając nasze zmysły. Poznajemy zjawiska rzeczy nieznannej, ale rze-
czywistej. Na istnienie rzeczy samych w sobie wskazuje fakt odbie-
rania wrażeń. Są one rezultatem pobudzania naszych zmysłów przez
rzecz samą w sobie.

Niepoznawalność rzeczy samych w sobie płynie stąd, że pozna-
jemy wszystko według naszego rodzaju naoczności, tj. zmysłowości.
Nie poznajemy przedmiotu jako rzeczy samej w sobie, lecz jedynie
jako przedmiot oglądu. Poznanie rzeczy niezależne od naszego spo-
sobu ich odbierania jest niemożliwe. Poznajemy przedmioty, o ile
dostosowane są do naszej zdolności oglądania; odbierane wrażenia
ujmujemy w formy przestrzeni i czasu. I te oglądy odbierane w po-
rządku następstwa czyli w czasie i w porządku współistnienia, czyli
w przestrzeni, nazywa Kant zjawiskami. Możliwość ich zależy od
stosunku pewnych, samych w sobie nieznanach rzeczy, do naszej
zmysłowości.

Wrażenia, według Kanta, nie są znakami formalnymi wskazują-
cymi na jakość rzeczy. Poznajemy bowiem nie rzeczy, lecz wrażenia
jako pewne subiektywne jakości. I w tej sferze wrażeń, w obrębie
możliwego doświadczenia, Kant zamyka całe poznanie. Korelatem
poznania zmysłowego są jedynie zjawiska.

Intelekt jest czynny, w przeciwieństwie do receptywnej zmysło-
wości. Poznanie intelektualne ma charakter pojęciowy, nie jest intui-

tywne, lecz - w przeciwieństwie do poznania zmysłowego - dyskursywne. Podobnie jak bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, tak bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Według Kanta intelekt nie ma odrębnego od zmysłowości, sobie tylko właściwego przedmiotu poznania.

Czyste pojęcia intelektu są transcendentalno-logicznymi warunkami poznania o charakterze powszechnym i koniecznym oraz są konstytutywnymi warunkami przedmiotu tego poznania. Są one sposobami porządkowania, syntetyzowania, kształtowania materii, czyli danych oglądowych. Pojęcia intelektu - jako sposoby oznaczone i określone - nazywa Kant kategoriami. Zawierają one jedynie formę myślenia o jakimkolwiek przedmiocie w ogóle. Dzięki nim dane zmysłowe z bezładnych, chaotycznych stają się poznaniem obiektywnym czyli naukowym, tzn. nabierają cech konieczności i powszechności. Przedmiot poznania daje się pomyśleć tylko za pośrednictwem kategorii. Pojęcia intelektu są transcendentalne, tzn. mają zastosowanie do przedmiotów w ogóle. Nie mają źródła empirycznego. Można je odnosić a priori do przedmiotów. Ale tylko te pojęcia a priori są transcendentalne, które mają zastosowanie do przedmiotów. Na tym polega przedmiotowa ważność kategorii.

Przeciwstawiając się psychologizmowi teoriopoznawczemu Hume'a, Kant przeprowadza dedukcję transcendentalną kategorii wskazując ich odniesienie do możliwego przedmiotu poznania. Poznawać można przez intelekt w granicach doświadczenia. Na przykład pojęcie Boga, duszy, świata, nie są transcendentalne, lecz transcendentne; wykraczają poza granice możliwego doświadczenia, a więc nie mają zastosowania do przedmiotów poznania.

Wprawdzie nie tylko kantowską filozofię znamionuje agnostycyzm, ale jego postać właściwa kantyzmowi jest szczególnego rodzaju. Swoistość agnostycyzmu Kanta zawiera się już w samym postawieniu zasadniczego pytania teoriopoznawczego: w jaki sposób rzeczy, jako przedmioty naszego poznania, stosują się do intelektu? Kant nie pytał, na wzór poprzedzających go filozofów, w jaki sposób

intelekt stosuje się do przedmiotów poznania. Agnostycyzm kantowski wskazuje na brak zgodności myśli i bytu samego w sobie.

Agnostycyzm wyrasta z krytycyzmu w stosunku do ludzkich zdolności poznawczych. Ten krytycyzm prowadzi do ograniczenia funkcji poznawczej intelektu do tego, co empirycznie dane. Poza granicami zmysłowości intelekt może jedynie myśleć, nie zaś poznawać. Kant zamknął poznanie w granicach nieprzekraczalnego świata przedmiotów poznania, fenomenów, pozostawiając rzeczy same w sobie poza możliwością poznania przez istoty rozumne.

Agnostycyzm Kanta jest szczególnego rodzaju, gdyż głosi istnienie rzeczy samych w sobie, *ignoramus et ignorabimus* odnosząc wyłącznie do ich jakości. Obiektywne - w sensie intersubiektywności - poznanie nie dociera do rzeczy samych w sobie. Nie można nawet określić, relacji między światem fenomenów, a światem rzeczy samych w sobie. Twierdzenie na przykład o związku przyczynowym między tymi światami, byłoby nieuprawnione, bo przenoszące kategorie naszego intelektu poza obręb ich ważności, czyli poza sferę możliwego doświadczenia. Dla poznania ludzkiego pozostaje niewątpliwy jedynie sam fakt istnienia rzeczy samych w sobie, czego dowodzi bezspornie - twierdzi Kant - doznawanie wrażeń przez człowieka. Istnienia rzeczy samych w sobie należałoby się domyślać z faktu, że zmysłowości są dane zjawiska. *Ignorabimus* kantowskie odnosi się zarówno do teoretycznego jak i praktycznego kierunku rozumu.

Kant stanął wobec trudności rozwiązania koniecznej zgodności poznań płynących z dwu różnych źródeł, czyli zgodności pojęć i wrażeń. Rozwiązał ją w duchu przewrotu kopernikańskiego wskazując, że nie chodzi o dostosowanie ludzkiego poznania do przedmiotów. A więc tym samym Kant odwrócił tradycyjny sposób myślenia filozoficznego.

Możliwe są w ogóle dwa rozwiązania: albo doświadczenie umożliwia te pojęcia albo pojęcia umożliwiają doświadczenia. Pierwszą możliwość Kant odrzucił, ponieważ pojęcia są samodzielnie pomyślanymi, pierwszymi, apriorycznymi zasadami naszego poznania.

Kant przyjmuje więc drugą możliwość i twierdzi, że kategorie stanowią o możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle. Przedmioty jako zjawiska dostosowują się do naszego sposobu przedstawiania ich sobie - brzmi teza kopernikańska Kanta. Gdyby poznanie musiało się stosować do właściwości przedmiotów, to nie można by nic wiedzieć a priori.

Kant w tezie kopernikańskiej zawarł nową myśl: rzeczy jako zjawiska mają się dostosowywać do naszego sposobu przedstawiania ich sobie a nie na odwrót. Podobnie Kopernik, który gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie udało się przy założeniu, że gwiazdy obracają się dookoła widza, spróbował, czy nie powiedzie się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Kant postąpił na wzór Kopernika. Dokonał przemiany w sposobie myślenia. Tu i tam rezultatem było odwrócenie zakorzenionego od wieków, i przyjmowanego za oczywisty, sposobu myślenia. Najbardziej oryginalną myśl teorii poznania Kanta stanowi zmieniona przez niego metoda trybu myślenia o przedmiotach. Zgodnie z tą metodą nie traktuje się przedmiotów jako niezależnych od człowieka, do którego winien stosować się rozum, lecz przeciwnie, przedmiotom każe się stosować do niego.

Przewrót kopernikański Kanta zachwiał tradycyjnym pojmowaniem w filozofii stosunku między rzeczywistością a świadomością, między światem a człowiekiem. Scholastyczny problem *adaequatio rei et intellectus* znalazł nowy wyraz w filozofii Kanta. Odszedł on od rozumienia poznania w sensie psychologicznym. Przeprowadził nie psychologiczną lecz transcendentálną krytykę rozumu oraz wyciągnął z teorii poznania schemat: podmiot - przedmiot.

Stanowisko swoje Kant nazywa empiryzmem krytycznym lub też idealizmem transcendentálnym.

Poza doświadczeniem wszelkie pojęcia są pozbawione znaczenia. Zarówno czyste pojęcia intelektu, jak i czyste dane naoczne dotyczą tylko przedmiotów możliwego doświadczenia. Intelekt może o nich jedynie myśleć, ponieważ nie są dane w oglądzie.

Rzeczy same w sobie jako przedmioty czystego myślenia nazywa Kant noumenami. Przez noumenon rozumie rzecz rozważaną o tyle o ile nie jest przedmiotem zmysłowej naoczności, czyli o ile nie jest dana przez wrażenia.

W terminologii łacińskiej grecką nazwę noumenon określa się: intelligibile. W *Krytyce czystego rozumu* Kant posługuje się zamianami tymi terminami. Ale już wcześniej, w dysertacji z roku 1770, Kant dał wyraz swym zainteresowaniom zagadnieniem *intelligibile*. Niepoznawalność noumenów jest logicznym następstwem ograniczenia przez Kanta funkcji intelektu do porządkowania wrażeń, czyli konsekwencją nie przyznawania intelektowi właściwego jemu tylko przedmiotu poznania.

Gdyby intelekt oglądał rzeczy bezpośrednio - co można założyć na chwilę - wtedy noumenon dałby się określić pozytywnie jako rzecz, która może być dana w oglądzie niezmysłowym czyli jako przedmiot możliwego doświadczenia. Definiując w taki sposób noumenon przyjmuje się możliwość pewnego szczególnego rodzaju naoczności, mianowicie naoczność intelektualną, która jednak nie jest nam dostępna.

Noumenon rozważany w sensie pozytywnym jest, jak to określa Kant, pojęciem problematycznym, tzn. pojęciem, które nie zawiera sprzeczności, chociaż jego przedmiotowej realności nie można w żaden sposób poznać. Pełni funkcję ograniczania poznania do granic naoczności zmysłowej. Pojęcie noumenonu jest konieczne, by nie rozszerzać granic oglądu zmysłowego aż na rzeczy same w sobie. Jest więc pojęciem granicznym - zawęża naszą zmysłowość do świata fenomenów.

We wspomnianej dysertacji *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant stał na stanowisku, że świat noumenów jest poznawalny na równi ze światem fenomenów. Proces ten może zachodzić dzięki formalnym zasadom poznania. Mianowicie świat fenomenów, poznajemy - jak twierdzi Kant w tej rozprawie - dzięki czystym formom zmysłowego oglądu, natomiast poznanie świata

noumenalnego jest możliwe dzięki pojęciom. Ale to było pierwotne stanowisko Kanta.

Brak możliwości dania rzeczy samych w sobie sprawia, że nie można ich poznawać, choć można o nich myśleć. Dane zmysłowe informują jedynie o istnieniu rzeczy, ale nie o ich jakościach. Niczego więc, poza tym że są, nie możemy o nich wiedzieć. Nie można powiedzieć nawet tego, że rzeczy same w sobie są przyczyną odbieranych przez nas wrażeń, bo popełnilibyśmy błąd polegający na nieuprawnionym rozciąganiu kategorii przyczynowości poza nasze ludzkie poznanie.

To wszystko, co zostało dotychczas powiedziane o intelekcie (*Verstand*), odnosi się, mówiąc inaczej, do teoretycznego użytku rozumu. Intelpekt czynny w sposób transcendentally - logiczny nie tylko poznaje, ale zarazem tworzy przedmiot poznania. Jest twórcą praw świata przyrody. Ale poza przedmiotami poznania, czyli poza światem przyrody, istnieją według Kanta przedmioty wiary. Można o nich myśleć, ale nie można ich poznać. Są to konieczne pojęcia, których przedmiot nie może być dany w doświadczeniu. Kant nazywa je ideami praktycznego rozumu. Stanowisko Kanta można nazwać fenomenalizmem gnoseologicznym, ale nie fenomenalizmem ontologicznym. A priori, czyli element formalny, pełni odmienne role w dziedzinach intelektu i rozumu praktycznego. Pojęcia rozumu praktycznego wykraczają poza wszelkie dane doświadczenia. Są transcendentne. Kant nazywa je ideami.

W poznaniu element formalny pełni rolę konstruktywną, konstruuje przedmiot poznania i stanowiąc zarazem warunek jego poznania. Natomiast w dziedzinie praktycznego rozumu już ukonstytuowany świat doświadczalny jest odpowiednio kwalifikowany przez rozum praktyczny. A priori teoretyczne pełni funkcję konstytutywną wobec doświadczenia, natomiast a priori praktyczne pełni funkcję regulatywną. Tę samą myśl można wyrazić w następujący sposób: jeżeli realność praw przyrody spełnia się w tym, że konstytuują one przyrodę jako przedmiot nauki doświadczałnej, to realność idei leży w tym, że ograniczają i rozszerzają poznanie doświadczałne, to zna-

czy regulują je. Jak to formułuje Henryk Cohen - bez kategorii zjawiska są ślepe, a bez idei zjawiska są krótkowzroczne. Ale zarówno konstytutywne kategorie, jak i regulatywne idee stanowią konieczne i ogólnie ważne warunki, chociaż nie mają równej wartości poznawczej.

W filozofii Kanta rozumy, teoretyczny i praktyczny, nie stanowią dwóch władz umysłu. Są jedynie dwojaką formą czynności tej samej zdolności poznawczej, charakteryzującej się samorzutnością i niezależnością od empirycznych warunków.

Podobnie jak prawidłowości świata przyrody stanowią dzieło teoretycznego rozumu, tak dziełem rozumu praktycznego jest świat wolności.

Rozum praktyczny - niezależnie od wszelkich empirycznych czynników - wyznacza kierunek woli. Ustanawia woli aprioryczne prawa autonomiczne w stosunku do zmysłowości. Te aprioryczne pojęcia rozumu praktycznego, czyli idee, stanowią odpowiedniki kategorii, które porządkują materiał doświadczenia i są zarazem warunkami przedmiotu poznania i poznania.

Rozum praktyczny ustanawiając prawa moralne nie opiera się na znajomości porządku panującego w świecie zjawisk, ale niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co powinno się dzieć. Tak więc domeną rozumu praktycznego jest sfera powinności, w przeciwieństwie do intelektu, który poznaje to, co jest.

Prawa rozumu praktycznego są ważne i obowiązujące dla woli każdej istoty rozumnej. Te cechy powszechności i konieczności są nierozdzielnie związane z kantowskim pojęciem prawa w ogóle. Zgodnie z przeprowadzoną przez Hume'a krytyką, Kant twierdzi, że niepodobna wydobyć tych cech z doświadczenia, które dostarcza jedynie bezładnych i subiektywnych wrażeń.

Obok teoretycznego kierunku rozumu Kant przyjmuje kierunek praktyczny rozumu. Nie są to odrębne zdolności poznawcze człowieka. Jest to ten sam rozum rozważający - odpowiednio - bądź przy-czynowo, bądź teleologicznie.

Kant utożsamia czysty praktyczny rozum z wolą, ale trzeba pamiętać, że używa on terminów Willkür oraz Wille. Willkür, tłumaczone przez Chmielowskiego, a także Krzymuskiego, na język polski jako samowola, oznacza zdolność dowolnego czynienia lub zaniechania czegoś ze względu na przedmiot zewnętrzny. Natomiast Wille, tłumaczone na język polski jako wola, oznaczać może np. wolę ustawodawczą w przeciwieństwie do Willkür. Wola w znaczeniu Wille, to zdolność domagania się czegoś ze względu na pobudkę tkwiącą w rozumie.

Racjonalizm kantowski wyraża się w tym, że czysty rozum praktyczny wybiera maksymy dla działania. Pragnienia człowieka są więc poddane kontroli rozumu. Działania ludzi mają być oparte na maksymach ważnych dla wszystkich bytów rozumnych. Kant wierzy w postęp ludzkości zmierzający właśnie w tym kierunku.

Czyny istot rozumnych mają być dokonywane nie ze względu na jakiś cel, lecz ze względu na samą powinność wykonania nakazaną przez rozum. Na pytanie dlaczego powinienem, Kant daje odpowiedź: ponieważ powinienem, czyniąc rozum ostateczną instancją możliwych odniesień.

Teoretyczny i praktyczny użytek rozumu odpowiada podwójnej naturze świata: jako przyrody i jako systemu wolności. W świecie pierwszym, fenomenalnym, prawa orzekają w sposób konieczny o tym, co się dzieje, natomiast w świecie intelligibilnym prawa wolności nakazują to, co powinno się dziać. Wolność nie ma żadnej podstawy w rzeczywiście realności.

Determinizm uchodzący w czasach Kanta za warunek badań naukowych usunęła z fizyki teoria Heisenberga i Bohra. Podważyła wiarę w możliwość określenia w chwili poprzedzającej dane zjawisko całego determinującego go zespołu warunków. Pewność fizyki Newtona była usprawiedliwiona ograniczeniem zasięgu badań do świata makroskopowego, który w wyniku niedostrzegania bezładu i nieokreśloności drgań cząsteczek, sugeruje porządek i stałość.

W świetle badań fizykalnych świat jest zarazem jednością i wielością. Oglądany z perspektywy teorii korpuskularnej składa się z oddzielnych bytów, jak jak protony czy elektrony. Natomiast według uprawnionej w równej mierze teorii falowej, świat fizyczny jest traktowany jako jedno pole wiecznie falujące, w którym korpuskuły tworzą tylko pewne centra energii.

Fakt, że metody pomiaru nie pozwalają na jednoczesne określenie położenia i prędkości cząstek, nie dowodzi jeszcze, jak twierdzi Bohm, rzeczywistego niezdeterminowania stanów fizycznych. Bohm wysuwa istotne argumenty na poparcie swego przyczynowego ujęcia zagadnień fizyki kwantowej. Analizując zagadnienie przypadku podkreśla, że wskazuje on na głębszy, wymykający się chwilowo dociekaniom naukowym, poziom rzeczywistości. Ciągły, niekończący się postęp wiedzy, poznawanie wciąż głębszych poziomów świata fizycznego, nie pozwala uważać obecnych wyników badań w dziedzinie fizyki kwantowej za ostateczne. Zresztą interpretacja ich wkracza do zakresu filozofii, bowiem fizyk pozostając w obrębie swej dziedziny nie poddaje analizie zagadnienia, czy nieokreśloność tkwi w samym zjawisku, czy też my tylko nie potrafimy ująć elementarnego zjawiska w ramy determinizmu.

Jeśli przychylilibyśmy się, wbrew Bohmowi, do stanowiska Heisenberga, to należałoby przede wszystkim podkreślić różnicę między indeterminizmem w fizyce, a tym jakiego się broni w odniesieniu do woli ludzkiej. Postawienie znaku równości jest możliwe pod warunkiem przyjęcia nieuzasadnionego - jak sądzę - założenia, że stan psychiczny człowieka nigdy nie jest określony. Fizyk bowiem uzasadnia odrzucenie determinizmu, czyli niemożliwość jednoznacznego przewidywania, nieokreślonością stanu poprzedzającego dane zjawisko. Natomiast w odniesieniu do człowieka wolność miałaby się wyrażać w tym, że przy całkiem określonym stanie obecnym psychiki, akt woli i czyn mogą być dowolne. Nieuprawnione jest bezpośrednie przenoszenie wyników fizyki do rozstrzygania zagadnienia, czy człowiek może uważać siebie za istotę obdarzoną pewną zdolnością swobodnego działania. Analogia może dotyczyć kątów widzenia; czło-

wiek w stosunku do otaczającego świata zajmuje stanowisko makroskopowe. I niezależnie od tego, że jego egzystencja i esencja mają cechy indywidualne, wszędzie tam, gdzie większe zbiorowiska, można wykryć pewne prawidłowości. Jednocześnie człowiek zdaje sobie sprawę ze swej niepowtarzalności. Ten mikroskopowy punkt widzenia prowadzi do wyodrębnienia konkretnego człowieka, jako swojego elementu świata, w stosunku do którego pewne odkryte przez nauki społeczne prawidłowości okazują się zawodne.

Przyjęcie przez Kanta samoistności rozumu praktycznego w stosunku do rozumu teoretycznego doprowadziło pokantystów do rozdzielenia sfery bytu (*Sein*) i sfery powinności (*Sollen*); rozum teoretyczny poznaje bowiem to, co jest, natomiast rozum praktyczny nie poznaje lecz nakazuje to, co być powinno. I odpowiednio do tego domena rozumu teoretycznego, czyli byt, została przeciwstawiona domenie rozumu praktycznego, czyli powinności.

Mówiąc o wywodzącym się od Kanta rozgraniczeniu bytu i powinności trzeba pamiętać o tym, że dla filozofa tego bytem jest świat zmysłowy, jedność fenomenów uporządkowana przez prawa przyczynowo-skutkowe. Do tak pojmowanego bytu należy również człowiek, o ile jest rozumiany jako podmiot empiryczny wraz ze swym postępowaniem zewnętrznym. Natomiast jako rozumna osobowość człowiek należy do świata powinności.

Od Kanta wywodzi się właściwe wielu kierunkom współczesnej filozofii przekonanie o odrębności świata powinności i świata dostępnego poznaniu zmysłowemu. Ten dualizm doświadczalnie sprawdzalnej rzeczywistości i świata transcendentnej powinności w niektórych pokantowskich systemach nabiera charakteru ontologicznego, w przeciwieństwie do gnoseologicznego charakteru odrębności tych światów u Kanta. Ponadto zwielokrotnieniu ulega ilość światów, dochodząc w niektórych systemach do czterech, co zresztą nie jest równoznaczne z przyznawaniem wartościom samoistnego bytu. Geneza świata wartości ma się zawierać w oceniającej postawie ludzkiego umysłu w przeciwieństwie do postawy indyferentnej wobec wartości.

To wywodzące się od Kanta przekonanie o odrębności świata wartości i świata bytu ma uzasadnienie we współczesnej logice potwierdzającej, że z tego, co jest, nie można wnioskować o tym, co wartościowe, co słuszne, o tym, co być powinno. Sądy o wartościach nie wynikają logicznie z twierdzeń dotyczących bytu. Brak jest logicznego przejścia między obu dziedzinami. Przyroda obojętna w stosunku do wartości niszczy niejednokrotnie to, co z punktu widzenia wartości powinno trwać dłużej.

Pod wpływem filozofii Kanta nastąpił rozdział bytu i świata wartości, w przeciwieństwie na przykład do stanowiska tomistycznego, w myśl którego rozum teoretyczny ujmuje ogólną treść ludzkiego bytu jako dobro. Podział na Sein i Sollen z punktu widzenia tomistycznego może więc mieć jedynie charakter metodologiczny.

Przeciwstawienie bytu i powinności w ogóle może być rozumiane przynajmniej trojako. Metafizyczne przeciwstawienie bytu i powinności jest równoznaczne z uznaniem istnienia dwóch odrębnych typów rzeczywistości. Logiczne przeciwstawienie bytu i powinności nie przesądza ani istnienia, ani nieistnienia dwóch typów świata. Oznacza jedynie, że oceny i normy nie wywodzą się logicznie ze zdań orzekających i że nie podlegają ocenie ze względu na prawdę i fałsz. Natomiast gnoseologiczne rozgraniczenie obu dziedzin oznacza, że inaczej poznajemy powinność, a inaczej poznajemy byt. Właśnie temu stanowisku dał wyraz w swojej filozofii Kant.

Teoria poznania Kanta zaważyła w zasadniczy sposób na systemach filozoficzno-prawnych, przenosząc ich dociekania w sferę powinności. Hume jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że nie można utworzyć poprawnej implikacji, której poprzednikiem byłoby zdanie opisowe, następnikiem zaś norma.

Byt i powinność - dualizm tych światów w systemach pokantystów - odpowiada kantowskiemu dualizmowi świata fenomenów i świata intelligibilnego. W historii filozofii pierwszy na istnienie tych światów zwrócił uwagę Parmenides, rozwinął to następnie Platon, którego niektórzy neokantyści uznali błędnie za prekursora Kanta. Powstało to na tle niezrozumienia różnicy jaka zachodzi między

ontologiczną a gnoseologiczną rozdzielnnością określonych wyżej światów.

Ignorabimus, odnosząc się do możliwości poznania przez człowieka rzeczy samych w sobie, następujący po Kancie filozofowie przenieśli do teorii wartości. To samo można powiedzieć innymi słowami: Kant wskazał na samoograniczenie rozumu - jeśli ma pełnić funkcję poznawczą - do tego, co dane zmysłowo i podobnie pokantowska filozofia uznaje sąd o wartościach za prawdziwy tylko w ramach określonego, najwyższego sądu o wartościach.

Można najogólniej powiedzieć, że pokantyści rozszerzyli zakres kantowskiego świata fenomenów o fenomeny kulturowe.

VI. FILOZOFIA POKANTOWSKA

Pozytywizm i neopozytywizm

August Comte, ojciec pozytywizmu, za wzór nauki uznał wiedzę przyrodniczą. Przypomnę tu, że filozofowie w średniowieczu wskazywali na teologię jako wzór doskonałej nauki; racjoniści zaś, z reguły podkreślają, że taką nauką jest matematyka. Comte konsekwentnie nie uznawał psychologii i głosił, że introspekcja nie jest metodą naukową. Żył w latach 1798-1857.

Pozytywny, to znaczy realny i nie ograniczający się jedynie do krytyki jakiegoś stanowiska. Pozytywny to znaczy użyteczny. By wyjaśnić dalej sens terminu pozytywny należy podkreślić, że filozofia Comte'a, zgodnie z tym przymiotnikiem, miała być wiedzą pewną i ścisłą.

Filozof ten za źródło wiedzy naukowej uznawał jedynie doświadczenie zewnętrzne. Twierdził, że ludzkość przechodzi przez trzy fazy rozwoju. Od teologicznej, poprzez metafizyczną, która pojęciom nadaje samoistny byt - do pozytywnej. Ta ostatnia faza rozwoju ludzkości ma się charakteryzować cenieniem faktów oraz związków między faktami, opartych na podobieństwie i następstwie.

Rozwój empiryzmu zmierzał ku pozytywizmowi. Postulat oczyszczenia nauki ze składników niepewnych, subiektywnych, ograniczał jej przedmiot badań do badania faktów. Jednak w ciągu swego rozwoju pozytywizm, otaczający wyłącznym kultem naukę, odbiegał od swych pierwotnych twierdzeń i przeszedł do jej surowej krytyki. Jak twierdzono, nauka ze swymi prawami, hipotezami, bardziej oddala się od czystego doświadczenia niż zdrowy rozsądek.

Według Comte'a pozytywizm to kierunek zapoczątkowany przez Bacona, Galileusza, Newtona, d'Alamberta. Wszyscy zdrowo myślący filozofowie, poczynawszy od Bacona twierdzą, jego zdaniem, że poznanie opiera się jedynie na faktach, na obserwacji. Comte za swego poprzednika uważał Hume'a i wyraźnie nawiązywał do jego filozofii, a szczególnie do krytyki pojęcia przyczyny. Empiryzmu Comte'a nie

można jednak określić jedynie mianem empiryzmu epistemologicznego. Założenie, że w doświadczeniu dane są fakty obiektywne, uwolniło Comte'a od głównego zagadnienia teorii poznania: jak na podstawie podmiotowych wyobrażeń możemy mieć wiedzę o przedmiotach. Filozofia pozytywna wyznaczyła sobie zadanie klasyfikacji wyników nauki. Comte oczyścił filozofię z metafizyki, teorii poznania, logiki formalnej; uczynił z niej wyłącznie teorię nauk. Ograniczając naukę do faktów zupełnie pewnych, odrzucił ponadto psychologię. Przedmiotem badań pozostały więc jedynie fakty zewnętrzne, co stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech filozofii Comte'a. Wielu innych empirystów zajęło pozycję psychologiczną, stwierdzając tym samym, że natura naszej jaźni jest lepiej znana od natury rzeczy.

Pomimo ograniczenia nauki do faktów doświadczalnych, pozytywiści nie byli skłonni twierdzić, jak to potem uczynił du Bois-Reymond, *ignoramus et ignorabimus* - nie znamy i nie będzie znać - jakkolwiek w kwestiach zasadniczych, a więc dotyczących duszy, istoty rzeczy, pierwszych przyczyn, można postawić znak równoważności pomiędzy stanowiskiem pozytywizmu i agnostycyzmu. Według pozytywistów, zagadnienia te nie przekraczają możliwości poznawczych umysłu ludzkiego, lecz są źle postawione.

Nie wystarcza jednak samo stwierdzenie faktów. Właściwym zadaniem nauk, w ujęciu Comte'a, jest ustalenie praw, czyli stałych związków między faktami. Stałe i prawidłowe następstwa zjawisk nie upoważniają do traktowania ich jako związku przyczynowego.

Natomiast przeobrażenia pozytywizmu doprowadziły w końcu do podważenia pojęcia faktu naukowego, który dla Comte'a stanowił dogmat. W pracach uczonych tworzących tzw. Koło Wiedeńskie powróciły zaniechane przez Comte'a rozważania epistemologiczne, szczególnie dotyczące roli poznawczej spostrzeżeń. Dążono do oczyszczenia nauki z elementów subiektywnych, do czystego opisu faktów. Ich antypsychologiczne nastawienie nie pozwoliło nawet na uznanie spostrzeżeń jako elementarnych składników poznania. Podstawę nauk realnych stanowić miały zdania protokolarne - wypowiada-

jące fakty - i to w języku fizykalnym. Fizyka bowiem, w myśl poglądów Koła Wiedeńskiego, wytworzyła najbardziej zadowalający układ pojęć i najdoskonalszy język: intersubiektywnie sprawdzalny. Koło Wiedeńskie, dążąc do empirycznego ujęcia danych bezpośrednich, doszło do subiektywizmu.

Dążenia antymetafizyczne pozytywizmu sprowadzały filozofię do rzędu nauk ścisłych. Do wzorowania się na metodach nauk matematycznych, bądź też - jak to czynił współczesny Comte'owi myśliciel angielski Jevons - do uprzywilejowania logiki. Pozostawał on w opozycji do Johna Stuarta Milla, do jego empirycznej logiki i ograniczenia filozofii do psychologii, jakkolwiek wychodził z analogicznej postawy, tj. kultu faktów. Nauka - twierdzi Jevons - rozpoczyna się od odkrycia tożsamości wśród różnorodności. Dąży do uogólnień; izolowane zjawiska nie mogłyby zwrócić na siebie uwagi. Właśnie to wykrywanie podobieństw jest koniecznym warunkiem możliwości istnienia nauki. A jej wartość polega na stosowaniu zdobytej wiedzy do nowo poznanych przedmiotów. Myśl Jevonsa nie przeżyła się. Metody przyrodnicze, stosowane współcześnie, są zbliżone do stworzonej przez niego metody połączonej, czyli zupełnej.

Comte kładzie nacisk na społeczną rolę pozytywizmu, który - jak twierdził - jest najdoskonalszym tworem ludzkim. *Myśl pozytywna stanie się podstawą estetycznego odrodzenia, nie mniej potrzebne niż odrodzenie intelektualne i socjalne, z którymi jest nierozłącznie związane* - pisał łącząc nastawienie antymetafizyczne z postawą wizjonera. Społeczna rola pozytywizmu miała polegać przede wszystkim na wyrugowaniu teologicznego oraz metafizycznego sposobu tłumaczenia świata, a jego twórca w drugim okresie swego życia tworzy system parareligijny! Odrzuconą ideę Boga zajęła idea Ludzkości. Człowiek jest tylko abstrakcją. Rzeczywista jest jedynie ludzkość i w porządku intelektualnym, i moralnym. *Należy rozproszyć ostatnie złudzenia metafizyczne, uwypuklające charakter humanistycznego punktu widzenia, który musi być społeczny.* Ukształtowanie wiedzy o człowieku na wzór nauk przyrodniczych, determinizm społeczny łączy Comte z humanizmem. Jest to tym bardziej interesujące,

bo Comte różnicę między człowiekiem a zwierzęciem sprowadza jedynie do różnicy między dziedzicznością a wychowaniem, które jest czysto ludzkie. A jednak filozofia ta jest głęboko humanistyczna. Humanizm płynie z wyraźnego rozróżnienia kultury i przyrody; nie sprowadza nauki o człowieku do rzędu nauk przyrodniczych. Ponadto wszelkie rozważania teoretyczne rozpatruje pod kątem zaspokajania przez nie ludzkich oczekiwań.

Pewne szczegółowe twierdzenia filozofii Comte'a i jego kontynuatorów niewątpliwie się przeżyły. Lecz zasadnicza tendencja tego kierunku pozostała nadal aktualna. Pozytywizm ogarnął wszelkie gałęzie nauk przyrodniczych i rzucając hasło trzymania się faktów, wzmocnił tendencje antymetafizyczne. Warto przy tym zwrócić uwagę, że znaczenie Comte'a w kulturze przekracza znaczenie, jakie jego system zdobył w historii filozofii. Wpływ pozytywizmu na umysły, na sposób odbierania świata płynął w dużej mierze z głoszonego determinizmu, z podporządkowania wszystkich zjawisk, łącznie z dziedziną życia społecznego, niezmiennym prawom. W traktowaniu życia jako prostej modyfikacji praw ogólnych. Związany z tym pesymizm wynikał nie tylko z uczucia zdeterminowania, lecz i z głoszonego utylitaryzmu społecznego - zaprzeczenia romantycznego kultu indywidualizmu, niezwykłości, nieprzeciętności.

Comte pisząc o trzech fazach rozwoju miał na myśli rozwój umysłu ludzkiego. Stąd odmienna interpretacja zjawisk przyrody. Zgodnie z empiryzmem, który stanowi punkt wyjścia jego systemu Comte twierdzi, że poszukiwanie pierwszej przyczyny jest nie tylko niepotrzebne, ale również nieosiągalne. Należy stwierdzić fakty. Myśl ma wskazywać drogę doświadczeniu. Comte nie ceni znaczenia teorii. Nauka ma się składać z faktów oraz z praw. Filozof ten wprowadza nazwę socjologia i wyznacza zakres jej badań. Pozostałe pięć nauk abstrakcyjnych to: matematyka, astronomia, fizyka, chemia, biologia. Jest to zarazem hierarchia nauk ustalona przez Comtea.

Największy oddźwięk znalazła filozofia Comte'a około 1890 roku. Rok 1923 przyjmuje się jako początek nowego pozytywizmu. Był on znacznie bardziej radykalny. Otóż grono matematyków i fi-

zyków utworzyło w wymienionym roku Koło Wiedeńskie (Wienerkreis). Główni przedstawiciele to Schlick i Carnap.

Neopozytywizm, inaczej pozytywizm logiczny, powstał w latach dwudziestych XX wieku w Wiedniu. W 1929 roku wydano program Koła Wiedeńskiego. Twórcami byli Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945). Wpływ na ich poglądy miał Ludwig Wittgenstein (1889-1951). W Anglii podobne idee wyrażał Bertrand A. Russell (1872-1970). Pod wpływem hitleryzmu część filozofów tworząca Koło Wiedeńskie wyemigrowała do Ameryki Północnej.

Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein oraz George E. Moore (1873-1958) - z inicjatywy tego ostatniego - stworzyli brytyjską szkołę filozoficzną na początku XX wieku. Jest to, inaczej, filozofia analityczna, która utworzyła się jako reakcja na brytyjski idealizm. Wpływ tej szkoły zaznaczył się w krajach skandynawskich, w Polsce i w USA.

Filozofia analityczna - a więc filozofia, która analizuje wybrane zagadnienia i czyni język przedmiotem badań. Przedstawiciele tej filozofii twierdzą, że część tradycyjnych problemów filozoficznych to problemy źle postawione, zaś część jest rezultatem błędów języka.

Ten nowy pozytywizm odrzuca metafizykę jako wiedzę naukową oraz domaga się uwzględnienia jedynie faktów. Z tego punktu widzenia ostro krytykuje dotychczasową filozofię, stwierdzając, że zajmowała się pozornymi problemami. Carnap pisze słynne dzieło zatytułowane *Scheinprobleme der Philosophie*.

Neokantyści kontynuują pozytywizm Comte'a. Nawiązują do empiryzmu Hume'a oraz Macha. Ten ostatni twierdził, że bezpośrednio dane fakty - to nasze wrażenia zmysłowe. Są one podstawą budowy nauk. Neopozytywiści nie podzielali tego poglądu na rolę wrażeń zmysłowych. Uznali, że jest też - poza realną wiedzą o świecie - wiedza formalna. Wyraża ją matematyka, która nie opiera się na doświadczeniu. Koło Wiedeńskie ceniło stanowisko Hume'a. Nauka realna ma zawierać fakty i pewne opisy bez szukania ich przyczyn.

Fakty należy podawać w sposób ścisły i dokładny. Proponowali formę subiektywną: widzę, czuję to i to. Twórcy szkoły wiedeńskiej położyli akcent na intersubiektywną sprawdzalność. Nastąpiło odejście od formy subiektywnej w opisie faktów i wyrażano je stwierdzając: to jest szorstkość. To jest barwa czerwona. Poszukując jedności nauk, odnaleźli je na podłożu fizykalnym. Stwierdzali, że fizyka stworzyła najdoskonalszy język. Tak więc fizykalizm jest charakterystyczny dla neopozytywizmu.

Według nich to, co nie może być zweryfikowane jest bezsensowne. Zdanie prawdziwe w świetle nowych doświadczeń może stać się fałszywe. Głosili więc relatywizm prawdy.

Twierdzenia metafizyki są zdaniem przedstawicieli Koła Wiedeńskiego pozbawione sensu, ponieważ są niesprawdzalne intersubiektywnie. Nie uznają oni odrębności przedmiotu dociekań metafizyki. Są to źle postawione pytania. Głosząc jedność nauk na podłożu fizykalizmu cenili twierdzenia sprawozdawcze. Miały one podawać miejsce, czas oraz wrażenia zmysłowe. Na przykład brzmiało to: tu teraz szorstko. Neopozytywiści twierdzili, że pewne oderwane pojęcia jak dobro, czy zło są bezsensowne. Filozofię redukowali do analizy języka. Język naukowy winien być jednolity, co sprzyja jedności nauki. Mają one zawierać opisy faktów czasowych, przestrzennych, mierzalnych oraz intersubiektywnie sprawdzalnych. Pojęcie życia sprowadzili do procesów fizyczno - chemicznych. Odrzucili introspekcję, o czym była mowa. Stoją na stanowisku behawioryzmu. Socjologia ma się zajmować, jak określano, zachowaniem się ciał o cechach ożywionych, w pewnej grupie. Uważali, że nie należy dążyć do wykrywania przyczyn, czy celów. Wyraźny był nakaz, by nie tłumaczyć i nie oceniać faktów, a jedynie je opisywać. Filozofię pojmowali jako analizę logiczną języka.

Comte domagał się, by nauka była oparta wyłącznie o czyste doświadczenie. Jednakże Mach oraz Poincaré ceniąc Comte'a twierdzili, że nauka nie może się obejść bez pewnych dodatków w rodzaju hipotez czy teorii. Zdawali sobie sprawę z tego, że uczeni nadają im pewne osobiste piętno. Według Macha celem nauki jest przystosowa-

nie myśli do faktów i myśli pomiędzy sobą. Odkryty fakt, to nowy intelektualny niepokój. Należy godzić nowe doświadczenie z dotychczasowymi. rezultatem staje się harmonijny obraz rzeczywistości. Dążność do harmonii, to według Macha zasada ekonomii myślenia. Wiąże się to z instynktownym oszczędzaniem energii. W nauce pozostają fakty, ale sposoby ich ujęcia, ich powiązania mogą się zmieniać, bo przybawiają nowe i ponadto dąży się do zwięzłości.

Schopenhauer

Artur Schopenhauer, filozof niemiecki żył w latach 1788 - 1860. Nawiązywał do Kanta, Platona i filozofii Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza buddyzmu. Określał siebie jako kantystę, jako następcę Kanta. Przyjaźnił się z Goethem, który bywał w salonie jego matki pisarki. Zwalczał poglądy Hegla. Oceniał je jako filozoficzne oszustwo.

Głosił, że w świecie zjawisk panuje przyczynowość. Człowiek jest jedyną istotą posiadającą rozum, co wyraża się w zdolności do tworzenia pojęć ogólnych i osiągnięcia samoświadomości. Rozum nie jest jednak hierarchiczną wyższą władzą duchową, lecz instrumentem woli. Wolę poznaje się poprzez samowiedzę, intuicyjnie. Zwierzęta również obdarzone są wiedzą ale pozbawione są samoświadomości.

Niektórzy spośród historyków filozofii twierdzą, że odpowiednikiem rzeczy samej w sobie jest w poglądach Schopenhauera wola, to znaczy nieświadomy pęd do czegoś nieokreślonego. Z tym wiąże się pesymizm tego filozofa. Cierpienie jest sprzęgnięte z ludzkim bytowaniem. Staje się ono siłą inspirującą ludzkie wysiłki. Cierpienia nie usprawiedliwiają jednak samobójstwa.

Wola odznacza się absolutną wolnością, pozostaje poza czasem, przestrzenią i poza przyczynowością. Świat zjawisk to obiektywizacja woli. Poznaniem wyższego rodzaju jest niedostępna dla wszystkich kontemplacja. Odnosi się ona do woli jako zasady świata. Poznanie odznaczające się bezinteresownością wyraża się w sztuce - nie w fi-

lozofii. Swój najdoskonalszy wyraz osiąga poznanie kontemplacyjne w dziełach muzycznych.

Schopenhauera interesowała natura ludzka. Uważał, że w życiu człowieka dochodzą do głosu wewnętrzne zmagania. Wola skłania do niekończących się wysiłków, co wywołuje cierpienia. Gdy ono zanika - pojawia się nuda. Ażeby przezwyciężyć tę sytuację, należy oddać się kontemplacji, która prowadzi do uznania wartości życia ascetycznego, związanego z dostrzeżeniem bezwartościowości wysiłków zmierzających ku pozornym wartościom.

Mimo głoszonego woluntaryzmu, Schopenhauer twierdził, że należy zapanować nad wolą, gdyż inaczej nie osiągniemy wewnętrznego spokoju. Wiąże się on ze świadomością prawidłowej hierarchii wartości i z poczuciem, że jesteśmy częścią kosmosu. Schopenhauer ceni wartość nirwany znamiennej dla buddyzmu. Wywołał swoimi poglądami wzmożone zainteresowanie filozofią Dalekiego Wschodu.

Nasze *ja* jest doświadczane przez nas jako ciało, czyli składnik świata przyrody w którym dochodzą do głosu związki przyczynowo - skutkowe. Nasze *ja* jest zarazem doświadczane jako wola ponadczasowa. Życie poszczególnych jednostek wiąże się z wysiłkiem osiągnięcia pozornych wartości. Jest więc bezsensownym trudem, kończącym się nieuniknioną śmiercią. Rozum człowieka jest jedynie narzędziem jego woli, ale osiągając pogłębioną samoświadomość może skłonić do wyzwolenia się od świata. Sensowna jest więc negacja woli życia. Poza wyzwoleniem poprzez sztukę, można osiągnąć pożądaną stan duchowy na drodze uwolnienia siebie od dóbr materialnych. Egoizmowi przeciwstawia Schopenhauer współczucie.

Świat jest moim wyobrażeniem - brzmi słynne stwierdzenie Schopenhauera. Twierdzi on, że świat istnieje bez podmiotu poznającego, ale nie daje się bez niego pomyśleć. Właśnie w wyobrażeniu zachodzi nierozzerwalny związek przedmiotu poznania z podmiotem poznającym. Świat ludzkiego doświadczenia charakteryzuje się empiryczną realnością. Bezpośrednio dane są świadomości wrażenia zmysłowe. Intelkt odnosi wrażenia do przyczyny, która jest zewnętrzną wobec nich. Najpierw do własnego ciała, a potem do innych

przedmiotów. Przyczynowość nie jest kategorią rozumu - co głosił Kant - lecz formą naoczności.

U podstaw wszelkiej wiedzy leży intuicja. Filozof ten głosił wtórność myśli wobec oglądu. Myśl nie wnosi nowych treści do poznania. Umożliwia przekazanie osiągniętej wiedzy.

Schopenhauer wzbudzał zainteresowanie wielu pisarzy, w tym neoromantyków.

Neokantyzm

Traktowanie neokantyzmu jako doktryny jednolitej i jednoznacznie określonej byłoby bezpodstawne i powierzchowne. Wskazuje na to sama geneza tego kierunku filozoficznego. Neokantyzm zapoczątkowali nie tylko filozofowie (a wśród nich głównie Liebmann¹ i Lange²); decydującą rolę odegrali przyrodnicy, jak Helmholtz³ oraz historycy, a wśród nich przede wszystkim Zeller⁴ i Fischer⁵. Zrozumiało więc, że wśród neokantystów zaznacza się wielka różnorodność interpretacji filozofii Kanta. Elementem niewątpliwie jednoczącym te różnorodne kierunki, wszelkie szkoły istniejące w obrębie tego złożonego ruchu, jest uwypuklenie roli myślenia w poznaniu i przyznanie mu pierwszeństwa w hierarchii źródeł poznania z jednoczesnym zaakcentowaniem przewrotu kopernikańskiego Kanta. Neokantystów łączy też pewność, że kierunek rozwoju poznania jest stały, ustalony raz na zawsze przez Kanta.

Zwrot do Kanta narastał i rozwijał się w silny ruch opierający się na nakazie *zurück zu Kant*. Wraz z tym powrotem do Kanta rozpoczęło się badanie i wnikanie w filozofię kantowską. O tym, że przedsięwzięcie nie było łatwe, świadczy fakt, że w okresie tym po-

1. Otto Liebmann żył w latach 1840-1912.

2. Friedrich Albert Lange żył w latach 1828-1875. Profesor w Marburgu. U niego habilitował się Cohen.

3. Herman von Helmholtz żył w latach 1821-1894. Fizjolog i fizyk.

4. Edward Zeller żył w latach 1814-1840.

5. Kuno Fischer żył w latach 1824-1907. Historyk filozofii.

wstało - co należałoby ustalić mimo rozbieżnych ocen - nie mniej niż sześć typów interpretacji. Wśród nich duże znaczenie pod względem ilości zwolenników i jednolitości metody interpretacji zyskał przede wszystkim kierunek logiczno-metodyczny. Jego powstanie i uzasadnienie jest związane ściśle z nazwiskiem Hermana Cohena⁶. Wszedł on do historii jako twórca tej interpretacji logiczno - metodycznej. Zwolennicy tego sposobu interpretowania znani są również pod nazwą szkoły marburskiej. Szkoła ta została utworzona przez Cohena i jego ucznia Natorpa⁷, którego w Marburgu poprzedził Zeller. Ożywiona działalność doprowadziła do założenia własnego pisma *Philosophische Arbeiten*, które zaczęło się ukazywać począwszy od 1908 roku. Ze szkoły marburskiej wyszli Kelsen, Heimsoeth, Vorländer⁸, Lasswitz⁹, Liebert¹⁰, a przede wszystkim wyszedł z niej Cassirer¹¹, najwybitniejszy neokantowski teoretyk poznania. Pozostał on wierny swym zasadniczym tezom filozoficznym do końca, czego dowodzi jego praca *An Essay on Man* wydana w 1944 roku. Świadomie rozwijając i przetwarzając dziedzictwo swoich nauczycieli, Cassirer pozostał bliższy ich idealistycznym koncepcjom niż oni sami w swych dziełach. Skierowali się oni ku religijnej metafizyce. Cassirer nie przechodził nigdy takiego punktu zwrotnego, jak Cohen ze swym religijnym personalizmem, czy Natorp.

Po pierwszej wojnie światowej zaczyna się zmniejszać zasięg oddziaływania szkoły marburskiej. Zostało to spowodowane w dużej mierze zbliżeniem się ku fenomenologii Nicolai Hartmanna¹², wybitnego ucznia Cohena i Natorpa. Świetność szkoły po pierwszej wojnie światowej podtrzymuje głównie Stammler¹³, najwybitniejszy - poza

6. Herman Cohen żył w latach 1842-1918.

7. Paul Natorp żył w latach 1854-1924.

8. Karl Vorländer żył w latach 1860-1928.

9. Karl Lasswitz żył w latach 1848-1910.

10. Artur Liebert żył w latach 1878-1947.

11. Ernst Cassirer żył w latach 1874-1945. W 1896 roku udał się do Marburga, gdzie współdziałał z Cohenem. Faszystacja Niemiec spowodowała jego emigrację. Wykładał na uniwersytetach Yale i Columbia.

12. Nicolai Hartmann żył w latach 1882-1950.

13. Rudolf Stammler żył w latach 1856-1938.

Radbruchem¹⁴ - filozof prawa szkoły neokantowskiej. W wydawanym przez siebie od 1914 roku czasopiśmie „Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis” rozwija dalej dzieje tego kierunku filozoficznego i tworzy oryginalną koncepcję prawa.

Interpretacja filozofii Kanta przez neokantystów zgrupowanych w Marburgu przejawiała się też i w nurcie drugim, psychologiczno-fizjologicznym. Filozofię Kanta w duchu psychologiczno-fizjologicznym rozwinęli Lange oraz Helmholtz. Nie godząc się z kantowskim dualizmem rzeczy samych w sobie oraz zjawisk zajęli postawę skrajnie fenomenalistyczną, przypisując byt realny tylko przedmiotom zjawiskowym. Stanowisko to wynikało z podkreślanego przez nich uwarunkowania poznawalności świata naszymi organami, ludzką strukturą psychofizyczną.

System Langego rozwijał potem swoiście Vaihinger¹⁵ w duchu pragmatyzmu. Biorąc za punkt wyjścia tezę o niepoznawalności rzeczywistości - co jest innym sformułowaniem ograniczenia zdolności poznawczych człowieka do świata fenomenalnego - Vaihinger traktuje poznanie jako fikcję; zarówno rzeczy same w sobie Kanta, jak i siłę ciężenia Newtona, pojęcia matematyki, etyczne czy prawnicze. Traktuje poznanie jako ciąg zmieniających się fikcji zależnych od konkretnych potrzeb. Ponieważ świat stanowi dla nas niewiadomą, należy tworzyć, według Vaihingera, takie fikcje, które będą użyteczne.

Wspólnym momentem w interpretacjach psychologiczno-fizjologicznych oraz logiczno-metodycznej jest odrzucenie rzeczy samych w sobie. Interpretacja logiczno-metodyczna kantowskiej teorii poznania dokonana głównie przez Cohena i Natorpa miała charakter idealistyczny. Cohen i Natorp zbliżali się ku Heglowi i Fichtemu, głosząc samowystarczalność myśli. Ograniczyli dwa konstytutywne - w ujęciu Kanta - warunki poznania, tzn. materię i formę, wyłącznie

14. Gustaw Radbruch żył w latach 1878-1949.

15. Hans Vaihinger żył w latach 1852-1933.

do pojęć. Funkcja zmysłów została sprowadzona do dostarczania bodźców dla myślenia. Pojęcia według Cohena i Natorpa nie są zależne od budowy ludzkiego mózgu; należy je rozumieć jako konieczne i niezbędne warunki poznawania przedmiotów przez intelekt człowieka. Interpretacja logiczna nauki myśliciela królewieckiego miała charakter antyrealistyczny, co wyraziło się w traktowaniu rzeczy samych w sobie jako idei regulatywnej.

Poznanie w ujęciu szkoły marburskiej stało się tworem intelektu niezależnego od doświadczenia. Pomiedzy tym, co pomyślane, a rzeczywistością Cohen i Natorp postawili znak równości; poznanie jakiejś rzeczy jest równoznaczne dla szkoły marburskiej z logicznym skonstruowaniem jej. Nieodzowne jest według szkoły marburskiej odwrócenie za Kantem sposobu myślenia jako warunek objaśnienia możliwości poznać a priori.

Przeciwwstawne stanowisko zajęli Liebmann, Volkelt¹⁶, Paulsen¹⁷ przedstawiciele trzeciego nurtu - realistycznego. Podobnie wcześniej Zeller przyjmował możliwość empirycznie - hipotetycznego poznania rzeczy samych w sobie, nawiązując tym samym do wczesnego etapu rozwoju myśli Kanta.

Czwarty typ - psychologiczny - interpretacji Kanta dali Cornelius¹⁸ i Nelson¹⁹. Według tych filozofów fundament filozofii stanowi psychologia, ponieważ nasze przeżycia są ostateczną podstawą wszelkiego poznania. Zaprzeczają istnieniu rzeczy samych w sobie, podobnie jak odrzucają obiektywne istnienie treści uczuciowych poza świadomością. Nelson interpretując Kanta w sposób zależny od Friesa dał początek szkole neofriesowskiej.

Kolejny, piąty odłam stanowili neokantyści zgrupowani w Heidelbergu, Fryburgu i Strassburgu. Tworzyli tak zwaną szkołę badeńską, zwaną inaczej aksjologiczną lub południowoniemiecką. Przewo-

16. Johannes Volkelt żył w latach 1848-1930.

17. Friedrich Paulsen żył w latach 1846-1908.

18. Hans Cornelius żył w latach 1863-1947.

19. Leonard Nelson żył w latach 1882-1927.

dził jej Windelband²⁰, a następnie Rickert²¹. Począwszy od 1910 roku rozpoczęto w Tübingen wydawanie pisma „Logos” poświęconego głównie zagadnieniom filozofii kultury oraz teorii wartości. Najwybitniejsi poza wymienionymi przedstawiciele tej szkoły to Lask²², Münsterberg²³, Bauch²⁴, Remke²⁵. Do szkoły badeńskiej zbliżony był Weber²⁶ i wywodził się z niej Radbruch najwybitniejszy uczeń Rickerta.

Szkoła badeńska w Heidelbergu postawiła sobie jako zadanie rozszerzenia zasięgu kantowskiej teorii poznania. Modelem filozofii Kanta było matematyczne przyrodoznawstwo Newtona. Rickert i Windelband uczynili z kolei próbę zastosowania kantowskiej teorii poznania do humanistyki.

Relatywistyczna, szósta, postać neokantyzmu wywodzi się od Simmla²⁷, a następnie pełny wyraz osiągnęła w filozofii Randbrucha. Simmel nawiązuje w pewnym stopniu do poglądów Langego podkreślając uwarunkowanie poznania strukturą psychofizyczną człowieka. Pojęcia a priori straciły w ujęciu Simmla walor powszechności i konieczności: są wyznaczone zarówno przez czynniki biologiczne, jak i przez warunki społeczne.

I wreszcie można wyodrębnić siódmy, eklektyczny, typ interpretacji Kanta; Bruno Bauch usiłował dokonać syntezy szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej. O ile marburczycy wychodzili z *Krytyki czystego rozumu*, a Badeńczycy z *Krytyki praktycznego rozumu* - Bauch za punkt wyjścia swej filozofii przyjął *Krytykę władzy sąđen*ia.

Przez długie lata dominowały szkoła badeńska i marburska. Natomiast w pierwszym dziesiątku lat XX wieku wzrosło znaczenie ten-

20. Wilhelm Windelband żył w latach 1848-1915.

21. Henryk Ricket żył w latach 1863-1936.

22. Emil Lask żył w latach 1875-1915.

23. Hugo Münsterberg żył w latach 1863-1916.

24. Bruno Bauch żył w latach 1877-1942.

25. Johannes Remke żył w latach 1848-1930.

26. Max Weber żył w latach 1864-1921.

27. Georg Simmel żył w latach 1858-1918.

dencji realistycznych. Riehl przyjmuje za Kantem dwa źródła poznania, tj. wrażenia i aprioryczne pojęcia, które pełnią funkcję zespalania, łączenia w pewne całości chaotycznych wrażeń. Riehl przypisuje jednak inną wagę tym składnikom ludzkiego poznania niż *Krytyka czystego rozumu*. Pojęcia, w przeciwieństwie do wrażeń informujących nas o przedmiotach (zjawiskowych), wprowadzają według niego do poznania czynnik subiektywny.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku głównym nurtem filozoficznym w Niemczech był neokantyzm. Prawie w tym samym czasie wystąpił Dithley.

Po pierwszej wojnie światowej wzmógł się w Niemczech zwrot ku zagadnieniom metafizycznym i prądem dominującym stał się egzystencjalizm Heideggera. Powstały w latach siedemdziesiątych XIX wieku pozytywizm nie miał tego znaczenia w Niemczech, co neokantyzm.

Fenomenologia - zapoczątkowana w pierwszych latach XX wieku w Niemczech przez Edmunda Husserla - w swej początkowej fazie była protestem przeciw panującemu wówczas neokantyzmowi. Wpływ fenomenologii w Niemczech na początku XX wieku był tak silny, że zaważył i na neokantystach. Fenomenologia w Niemczech współzawodniczyła z neokantyzmem, ale do I wojny światowej neokantyzm pozostał najsilniejszym prądem; „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” zaczął ukazywać się począwszy od 1913 roku. Neokantyzm nie był przy tym nastawiony w sposób szczególny na krytykę fenomenologii i związek obu tych kierunków występuje u Laska i Hartmana. Niektórzy dopatrują się nawet u samego Husserla zwrotu ku neokantyzmowi.

W okresie I wojny światowej obok fenomenologii rozwija się również w Niemczech neoheglizm, który osiągnął zresztą szczyty swego rozwoju poza granicami Niemiec, w systemie Benedetto Crocego.

Empiriokrytycyzm miał w Niemczech stosunkowo mało zwolenników, co płynęło może stąd, że w dziedzinie teorii poznania, do

której był zawężony, zbliżony był bardzo do neokantyzmu. Ten ostatni prąd był niewątpliwie znacznie szerszy od empiriokrytycyzmu, gdyż poza teorią poznania rozwinął filozofię historii, filozofię kultury, aksjologię, filozofię prawa natury.

Stanowisko immanencji - a w przypadku niektórych systemów - i antypsychologizm zbliża neokantyzm w pewnym sensie do pozytywizmu. Zasadnicze przeobrażenia myśli Kanta u jego uczniów, koncesje na rzecz pozytywizmu, wyraziły się w tezie, że nie istnieje nic, co pozostawałoby poza zasięgiem ludzkiego poznania; odrzucenie realnego istnienia rzeczy samych w sobie łączy obydwie nurty filozoficzne, jeśli wziąć pod uwagę wybrane stanowiska neokantystów.

Rządy hitlerowskie zadały cios neokantyzmowi w Niemczech; jego przedstawiciele, często żydowskiego pochodzenia, byli prześladowani.

W drugiej połowie XX wieku neokantyzm rozwija się głównie poza granicami Niemiec, szczególnie we Włoszech, w Austrii, krajach Ameryki Południowej i w Stanach Zjednoczonych, znajdując swój rozkwit między innymi w postaci normatywizmu.

Neokantyzm wysunął na pierwszy plan zagadnienie poznania, sprowadził filozofię do gnoseologii i stanął w opozycji do wszelkich kierunków filozoficznych. Wbrew realizmowi neokantyści zrezygnowali z filozofii bytu zamykając poznanie w swoім pojętym doświadczeniu. Wbrew empirystom i pozytywistom traktowali doświadczenie jako twór umysłu, uwarunkowany jego apriorycznymi formami.

Cohen wykracza poza Kanta odrzucając ogłęd jako źródło poznania równoważne myśleniu. Przedmiot według niego, to treść myślowo określona w czasie i przestrzeni. Ogólne filozoficzne zasady mają według marburczyków obejmować wszystkie możliwe procesy obiektywizacyjne, z których każdy jest odmiennym sposobem budowania przedmiotu. Radykalny aprioryzm teoriopoznawczy szkoły marburskiej, wyjątkowy na przełomie XIX i XX stulecia, był jedno-

częśnie korekturą nauki Kanta, według którego poznanie opiera się zarówno na rozumie, jak i na zmysłach.

A jeżeli Cohen lub Natorp wycinali fragment filozofii Kanta lub w niektórych punktach byli z nim sprzeczni, to ich postępowania - jak się zastrzegali - nie można uznać za arbitralne, ponieważ każda zmiana miała na celu spełnienie wymogów metody transcendentalnej. Szkoła marburska chciała być wierna nie literze i słowom, lecz duchowi filozofii kantowskiej, właściwej zasadzie, z której powstała filozofia Kanta, to znaczy metodzie transcendentalnej.

Metoda transcendentalna objaśnia możliwość syntetycznych poznań a priori. Fakt istnienia matematyki i przyrodoznawstwa dowodzi tej możliwości, a filozofia transcendentalna znajduje warunki możliwości koniecznego i powszechnego doświadczenia. Sens pojęć a priori nie leży w tym, że powstają przed wszelkim doświadczeniem, ale w tym, że je umożliwiają. Pytać, czym jest byt poza myślą i przed nią, nie ma żadnego sensu. Z logicznego punktu widzenia - jak twierdzono - nic nie istnieje przed myśleniem. Wrażenia nie są elementem obcym w stosunku do myśli, lecz są czymś nieznanym, niewiadomym, podobnie jak matematyczne X. Wrażenia nie są dane, lecz zadane poznaniu. Metoda transcendentalna ma szukać zasad określających przedmiot poznania, który dla człowieka jest problemem nie rozstrzygniętym, niewiadomą.

Punktem zwrotnym w dziejach filozofii jest według szkoły marburskiej krytycyzm kantowski, zawierający się w metodzie transcendentalnej. W filozofii Kanta marburczycy znaleźli ściśle zdefiniowaną metodę rozwiązywania problemów filozoficznych.

Transcendentalna metoda stanowi nienaruszalną podstawę systemu myśliciela królewieckiego i filozofię Kanta chcą właśnie marburczycy skorygować w duchu jego własnej metody, czyli przeobrazić ją, ograniczając się do wewnętrznej krytyki systemu. Metoda transcendentalna uzyskała uznanie szkoły marburskiej jako wolna od metafizyki - w ich rozumieniu tego słowa - i psychologizmu.

Istota tej metody sprowadza się do szukania zasad określających przedmiot, który pozostaje niewiadomą, problemem nie rozstrzygniętym; naukowe poznanie świata nigdy nie jest faktem dokonanym, lecz wieczystym fieri. Właśnie to skoncentrowanie uwagi na sposobie filozofowania Kanta wyodrębnia szkołę marburską od innych poszukiwań interpretacyjnych filozofii Kanta.

Według szkoły marburskiej pomiędzy doświadczeniem i etyką, pomiędzy przyczynowością i wolnością nie ma przeciwieństwa. Teoretycznie i praktyczne a priori, konstytutywne kategorie i regulatywne idee, stanowią na gruncie szkoły transcendentalnej konieczne i ogólnie ważne warunki; przyczynowość jest warunkiem możliwości doświadczenia naukowego, podobnie warunkiem możliwości etyki jest wolność.

Duchowi filozofii kantowskiej, który zawiera się według szkoły marburskiej w metodzie transcendentalnej, muszą być poświęcone nawet literalne aspekty Kanta, jeżeli nie odpowiadają tej metodzie. Szkoła marburska dąży do ponownego stworzenia filozofii Kanta z podstawy wyjściowej metody transcendentalnej. Metoda ta pozwala się łatwo zastosować we wszystkich dziedzinach i pozwala rozwiązywać skutecznie nowe problemy, a między innymi i społeczne. Metodę transcendentalną należy odróżniać zarówno od psychologicznej, jak metafizycznej.

Trudno jest mówić o szkole marburskiej, gdyż nie ma jednolitego systemu wspólnego dla wszystkich przedstawicieli tej szkoły. Łączy ich wspólny punkt wyjścia, wspólna postawa, wspólna transcendentalna metoda; znaleziono ją u Kanta i uczyniono z niej ośrodek nie tylko jego, ale i swej własnej filozofii. Analiza filozofii Kanta nie była bowiem dla marburczyków celem ostatecznym. W oparciu o jego naukę budowali swe własne systemy filozoficzne. Osiemnastowieczny krytycyzm kantowski chcieli niejako przeszczepić na grunt filozoficzny przełomu XIX i XX wieku.

Zasadniczym założeniem szkoły marburskiej jest nieprzekraczalność granic immanencji; pytania odnoszące się do bytu poza świadomością uważane są za niekrytyczne i zostają usunięte z problematyki

epistemologicznej jako metafizyczne. Podstawowe pojęcie tego kierunku stanowi świadomość w ogóle, świadomość czysta. Nie odbija się w niej świat istniejący niezależnie od woli i świadomości ludzkiej, lecz przeciwnie w jej kategoriach następuje proces konstytuowania rzeczywistości. Zmysły przygotowują niejako poznanie, ale same nie poznają, nie są źródłem, z którego płynęłaby wiedza. Podstawy wszelkiego poznania tkwią w myśli, ale w myśli pojętej nie jako proces psychiczny, lecz jako zależności logiczne, w myśli stwarzającej byt.

Marburczycy wykazywali rozdzielność problemów teoriopoznawczych i psychologicznych podporządkowując przy tym psychologię jako naukę szczegółową - teorii poznania, ustalającej ogólne zasady. Antypsychologizm nie był charakterystyczny wyłącznie dla szkoły marburskiej. Głoszony był i przez przedstawicieli innych kierunków końca XIX wieku i początku XX wieku, przy czym najsilniej akcentowali go przedstawiciele szkoły fenomenologicznej. Nie chodzi o likwidację psychologii jako nauki, lecz o wykazanie, że zagadnienia epistemologiczne nie mają nic wspólnego z problematyką psychologii, że teoria poznania posiada pełną autonomię.

Syntetyczną funkcję intelektu w filozofii Kanta, wyrażającą się w wiązaniu, porządkowaniu, kojarzeniu wrażeń, czyli w konstytuowaniu przedmiotu poznania, a następnie samego poznania, zastąpiono w interpretacji logicznej - funkcją tworzenia. Teza kopernikańska Kanta w ujęciu Cohena i Natorpa brzmiałaby: przedmiot poznania nie tylko stosuje się do transcendentualno-logicznych warunków poznania, lecz staje się całkowicie wytworem poznania. Dominująca u Kanta zasada syntezy została tym samym wyeliminowana w wyniku dalej jeszcze posuniętego aprioryzmu. Aprioryzm wyraża się też w sprowadzeniu kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie wyłącznie do pojęcia granicznego, tj. pełniącego funkcję zawężania granic poznania empirycznego do świata fenomenów.

Przedstawiciele szkoły marburskiej ujmowali Kanta jako kontynuatora dawnej, sięgającej jeszcze starożytności tradycji, która uległa potem wypaczeniu. Nazwisko Kanta wiązali z Platonem, a zwłaszcza

z jego koncepcją idei wyłożoną w *Sofiście*. W tym dziele idee traciły bowiem - według Natorpa - charakter metafizycznych bytów, a stały się logicznym źródłem wszelkiej rzeczywistości, kategoriami konstytuującymi byt. Kant w ujęciu marburczyków też staje się zdecydowanym idealistą, a to, co w jego filozofii nie zgadza się z tą interpretacją, zostaje uznane za przypadkowe i nieistotne. Usprawiedliwiają nawet Kanta, wskazując, że nie mógł się od razu wyzwolić zupełnie zarówno ze spekulatywnych, jak i z empirycznych doktryn swego okresu historycznego. Uznanie dla *Sofisty* płynie stąd, że w dialogu tym Platon nie pojmuje już idei jako niezmiennych rzeczy, lecz jako zasady logiczne; nie hipostazuje idei. Cohen, Natorp i Cassirer dokonali przewartościowania filozofii wskazując, poza Platonem, na Galileusza, Descartesa i Leibniza jako poprzedników Kanta, którzy utorowali mu drogę. Nie jest więc przypadkiem, że każdy z członków szkoły rozpoczyna od studiów historycznych (nad Platonem i Kantem - Cohen, nad Galileuszem i Descartesem - Natorp, nad Descartesem i Leibnizem - Cassirer).

Według szkoły marburskiej nie ma żadnego przeciwieństwa między doświadczeniem a etyką, między przyczynowością a wolnością - lecz panuje ciągłość; bowiem zarówno teoretyczne jak i praktyczne a priori, kategoria konstytutywna, jak i idea regulatywna zostają odkryte na gruncie metody transcendentalnej jako warunki konieczne i niezbędne, chociaż nie przypisuje się im równej wartości poznawczej.

Można ogólnie określić, że jak Cohen i Natorp wyszli poza Kanta, w takim stopniu Cassirer wyszedł poza neokantyzm marburski. Odejście Cassirera od ortodoksyjnej myśli szkoły marburskiej, tj. poglądów Cohena i Natorpa, zaznaczyło się przede wszystkim w rozszerzeniu gnoseologii i objęciu jej dociekaniem nauk kulturowych.

Cassirer nie ograniczał się do problemów teorii naukowego poznania. Odszedł tym samym od ortodoksyjnej myśli szkoły marburskiej. Szeroko potraktowana przez niego teoria poznania stała się filozofią kultury. I dlatego, o ile Kant wychodził od faktu istnienia nauki, o tyle Cassirer wychodził od faktu istnienia kultury i szukał elementów apriorycznych w całokształcie obiektywizacji ludzkich, a nie

w jej szczególnej formie przyrodoznawstwie matematycznym Newtona.

Szkoła badeńska w przeciwieństwie do szkoły marburskiej, która próbowała wyjaśniać świat za pomocą zasad logicznych, odwoływała się do *Krytyki praktycznego rozumu*. Podstawą bytu według szkoły badeńskiej są wartości niezależne od rozumu bądź od czystej świadomości. Teoria wartości to dyscyplina filozoficzna stworzona przez Badeńczyków. Byli zorientowani na nauki humanistyczne, w przeciwieństwie do marburczyków zorientowanych na logikę i matematykę.

Helmholtz podkreślał zgodność współczesnych mu badań naukowych z twierdzeniami Kanta. Według Helmholtza świat poznany przez nasze zmysły nie stanowi wiernego odbicia rzeczywistości, gdyż prócz podniety zmysłowej zawiera coś z nas samych. Z czucia wnioskujemy jedynie o świecie rzeczywistym jako jego przyczynie. Wrażenia zależą zarówno do zewnętrznego przedmiotu, jak i od konstrukcji odbierających je zmysłów człowieka, a zwłaszcza przestrzeni i czasu. Wrażenia nie są więc według Helmholtza odbiciem rzeczy, lecz ich znakami, co potem rozwinął Poincaré.

Związek rzeczy i znaku ogranicza się do tego, że ten sam przedmiot działając w tych samych okolicznościach wywołuje ten sam znak i że niejednakowym znakom odpowiadają niejednakowe działania. Prawidłowość przyrody znajduje swój wyraz, według Helmholtza, w świecie znaków. Prawa przyczynowości nie da się jednakże udowodnić, choć trzeba je przyjąć, ażeby móc uzasadnić rzeczywistość świata zewnętrznego; prawo przyczynowości zastosowane w procesie poznawczym wskazuje na obiektywną przyczynę wrażeń. Helmholtz jest zależny od Müllera, od jego teorii o specyficznej energii zmysłów. Jakość zmysłu decyduje zgodnie z tą teorią o rodzaju spostrzeżenia. Nie wiemy wprawdzie według Helmholtza, jakimi są istniejące rzeczy, ale prawo przyczynowości gwarantuje ich istnienie. Stanowi więc ono założenie każdego poznania, lecz jest nieudowodnialne.

Wiara w wyłączność metody przyrodniczej jako jedynej metody naukowej oraz dążenie do ścisłego połączenia wyników wiedzy przyrodniczej z teorią poznania opartą o *Krytykę czystego rozumu* doprowadziły - mimo wspólnych punktów wyjścia - do zbudowania dwóch przeciwstawnych koncepcji: Langego i Wundta. Według Langego metafizyka ma tyleż prawa do bytu co poezja. Pragnieniu poznania istoty rzeczy możemy uczynić zadość na drodze domysłów, fikcji poetyckich: niewystarczalność pojęć może być uzasadniona przez symbole i mity. Wundt natomiast nie chcąc zrezygnować z naukowego charakteru dociekań nad istotą rzeczy daje rozwiązanie przeciwstawne: zamyka metafizykę w obrębie hipotez naukowych. Obydwie propozycje (metafizyczna poezja i podmiotowe wytwory wiedzy ścisłej) można określić jako propozycje podmiotowej teorii bytu.

Negując istnienie czystego myślenia Helmholtz i Lange zmodyfikowali w sposób zasadniczy teorię poznania swego mistrza, godząc jednak w jego podstawowe założenie filozoficzne. Poznanie a priori jest dane według słów Langego przed wszelkim szczegółowym doświadczeniem. Pojęcia aprioryczne, czyli transcendentalne warunki doświadczenia w ujęciu Kanta, zostają przez ten kierunek neokantyzmu zastąpione pojęciem organizacji fizyczno-psychicznej. Formy aprioryczne są więc traktowane fizjologicznie.

Lange broni swej filozofii przed zarzutem materializmu, czyniąc zastrzeżenie o możliwości traktowania tej organizacji fizyczno - psychicznej jako zjawiska rzeczy samej w sobie.

Lange stwierdza, że wiedza jest produktem naszej organizacji umysłowej, podobnie jak i wszelkie poznanie w ogóle. Od czysto podmiotowych wytworów ducha wyróżnia ją ogólne obowiązywanie dla całego rodzaju ludzkiego, czyli przedmiotowość w znaczeniu kantowskim. Fizjologię organów zmysłowych Lange traktuje jako rozwinięty kantyzm. System Kanta ma dla niego znaczenie jako program dla nowych odkryć w tej dziedzinie.

Polityczne oceny neokantyzmu - znajdujące wyraz w wielu pracach - niewiele wnoszą do zrozumienia, na czym polegać miała syn-

teza filozofii Kanta i filozofii Marksa sformułowana przez szkołę marburską.

Dostrzegając słuszne tendencje w marksizmie neokantyści nie mogli zdobyć się na akceptację tej filozofii bez poprawienia jej. Błędnie przeświadczeni o braku treści etycznych w systemie filozoficznym Marksa uzupełnili ten rzekomy brak etyką Kanta. Neokantyści nie twierdzili, że światopogląd Marksa wyklucza wszelkie moralne oceny zachowania się człowieka i stosunków społecznych, lecz wskazywali na konieczność uzupełnienia go odpowiednią, to znaczy kantowską etyką.

Oceniając te propozycje nie można nie brać pod uwagę pomijanego na ogół faktu, że *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. Marksa i Ideologia niemiecka* były niedostępne dla neokantowskich myślicieli i że nie wiadomo, jakie stanowisko zajęliby neokantyści znając całokształt dzieł Marksa. Dopiero bowiem rozpatrywanie poglądów Marksa we wszystkich jego dziełach, łącznie z pisanymi w okresie najwcześniejszym, pozwala zrozumieć, że człowiek stanowi dla tego filozofa wartość najwyższą, cel sam w sobie używając terminologii neokantystów. Pozwala zrozumieć, że Marks głosił wbrew interpretacji neokantystów, iż człowieka nie należy nigdy traktować jako środek, a zawsze jako cel. I stąd właśnie się bierze gorący protest Marksa przeciw własności prywatnej - źródła alienacji jednostek, a z troski o egzystencję właściwą dla godności człowieka wynikają jego szczególne analizy ekonomiczne. Sprawa sposobu stosowania teorii Marksa i jej interpretacji ze stalinowską włącznie, to zagadnienie odrębne.

Założenia socjalizmu Cohen odkrył w formule imperatywu praktycznego Kanta. W tym sformułowaniu wyrażającym zdecydowany protest przeciwko sprowadzaniu człowieka do roli środka dla jakiejś rzeczy lub dla innego człowieka, zawiera się - według neokantystów ze szkoły marburskiej - program etyczny nowej epoki i całej przyszłej historii świata.

Szkoła marburska pozostając w zgodzie ze swoją idealistyczną filozofią ujmowała problem socjalizmu jako problem przede wszy-

stkim etyczny; nie ekonomiczny. Wychodząc z tego punktu widzenia Cohen i jego uczniowie odrzucali zniesienie własności środków produkcji jako drogę do socjalizmu. Co więcej mieli pretensje do Marksa o rozbudowanie przezeń problematyki ekonomicznej i - jak twierdzili - niedoceniając wartości etycznych.

Neokantyści stwierdzali, że stan, w którym każdy człowiek będzie celem a nie środkiem, nigdy w pełni się nie urzeczywistni. Ale ważne jest - jak twierdzili - samo zmierzanie w tym wytyczonym kierunku. Takie rozwiązanie spraw społecznych nie jest w ujęciu neokantystów celem, który mógłby zostać osiągnięty kiedykolwiek nawet w najodleglejszym czasie, lecz bezwarunkowo ważną ideą, według której należy kształtować życie społeczeństw.

Kant został uznany przez założyciela szkoły marburskiej prawdziwym i rzeczywistym twórcą socjalizmu niemieckiego. Etyka Kanta jest bowiem według marburczyków przede wszystkim etyką wspólnoty, tak jak jest nią etycznie rozumiany socjalizm; indywidualizm pojmowane jest jako istota społeczna, jako człon królestwa celów. W imperatywie kategorycznym, pokrywać się ma punkt widzenia indywidualium z punktem widzenia zbiorowości.

Neokantyści wskazują, że kategoryczny imperatyw, czyli prawo moralne, jest dostępny i bezpośrednio oczywisty dla każdego.

Cohen wskazuje na to, że w pojęciu społeczeństwo tkwi pewna dwuznaczność, która ma poważne znaczenie dla socjalizmu. Mianowicie pojęcie społeczeństwa oznacza więcej, niż jedynie znajdujące się jednocześnie w czasie i przestrzeni istnienie ludzi, którzy dążą i działają w kierunku zaspokojenia swoich potrzeb. Współzycie i współdziałanie ludzkie, o ile stanowi ono przedmiot nauki społecznej, rozpatrywane jest pod kątem uregulowania zewnętrznego, które podnosi czysto fizyczne obok-siebie-życie do współzycia społecznego. To uregulowanie zewnętrzne jest warunkiem teoretycznopozytywnym, który konstytuuje społeczeństwo jako przedmiot poznania naukowego. Różnica pomiędzy czystym obok-siebie-byciem ludzi w stanie natury a między współzyciem w społeczeństwie polega na tym, że w pojęciu społeczeństwa zawarty jest moment uregulowania zew-

nętrznego. A zatem społeczeństwo można określić jako skierowane na zaspokajanie potrzeb i uregulowane zewnętrznie współdziałanie ludzi. Skierowane na zaspokajanie potrzeb współdziałanie ludzi musi być uregulowane, uporządkowane zewnętrznie; to współdziałanie jest tworzywem, materią życia społecznego, która kształtowana jest przez regulację zewnętrzną.

Zespolenie socjalizmu z etyką Kanta ma zostać w szkole marburskiej dokonane w oparciu o metodę transcendentálną. Kant nazywał transcendentálnym wszelkie poznanie, które zajmuje się nie przedmiotami, lecz sposobem naszego poznania przedmiotów, o ile ono ma być możliwe a priori. Metoda transcendentálna jest według tej szkoły myślą podstawową, której należy przyporządkować wszystko pozostałe u Kanta, z punktu widzenia której należy jego system ocenić. Metodę tę, ujętą w sposób wolny od jakichkolwiek domieszek metafizycznych, marburczycy określają jako ciągle działającą moc wytwarzania myśli, pozwalającą się łatwo zastosować we wszystkich dziedzinach i stać się owocną dla ujawniających się wciąż problemów, w tym również i społecznych. Przyjmują oni metodę transcendentálną jako jednolitą podstawę wszelkiej pracy filozoficznej, interesując się duchem, właściwą zasadą, z której powstała filozofia Kanta.

Główną myślą materializmu historycznego jest - co głoszą marburczycy - przyznanie decydującego znaczenia ekonomicznym czynnikom życia społecznego. Idee, pojęcia prawne i moralne są jedynie odbiciem, refleksem procesów ekonomicznych. Socjalistyczny porządek społeczny musi nastąpić z koniecznością przyczynową w wyniku rozwoju procesów ekonomicznych; wszelkie czynniki idealne życia społecznego zależą w sposób przyczynowy od materialnych. Materializm historyczny według marburczyków zdewaluował ideał moralny jako czynnik wyznaczający kierunek rozwoju społeczeństwa; odrzuca bowiem samodzielną przyczynowość idei prawnych i moralnych.

Etyce materializmu historycznego, pojmowanej jako część socjologii, szkoła marburska przeciwstawia formalną etykę Kanta zwracającą się do właściwego, według neokantystów, problemu etyki, to

znaczy do powinności. Tak jak w stosunku do doświadczenia nadrzędne jest logiczne pojęcie doświadczenia, tak za nadrzędną w stosunku do etyki empirycznej - jak nazywają neokantyści etykę marksistowską - uznają logiczno-formalną etykę Kanta. Etyka Kanta ma możliwość przedstawić wolę i dążenie socjalizmu jako sposób takiego rozwiązania spraw społecznych, jaki powinien być urzeczywistniony. Ta idea społeczności ludzi dobrej woli, w ich właściwości jako celów samoistnych nie jest gotowym dla wszystkich czasów rozwiązaniem. Szkoła marburska przyjmuje prawo moralne wraz z odpowiadającym mu ideałem społeczno-etycznym formalnie, czyli jako powszechnie ważną metodę, w której treść woli (empiryczny materiał woli społecznej lub norm prawnych) powinna być określana według tego, co właściwe, co sprawiedliwe w danym czasie.

Twórcy materializmu historycznego nazwą idee określili napełnione treścią materialną nakazy moralne i prawne; w taki sposób pomyślane czynniki ideologiczne zostały wykluczone z uzasadnienia socjalizmu. Ponieważ Marks i Engels, twierdzą dalej neokantyści, nie myśleli o właściwych, formalnych, metodologicznych ideach, przeto - według przedstawicieli szkoły marburskiej - jako idee nieprawidłowo określali treściowe, pozytywne nakazy moralne i prawne. Przedstawiciele socjalizmu Marksa - Engelsa wzdragają się przed przejęciem formalnego prawa moralnego i jego społeczno-etycznego ideału do uzasadnienia socjalizmu. Nie rozumieją, według marburczyków, że prawo moralne i wynikające zeń idee socjalistyczne oznaczają tylko zasadę regulatywną. Nie chodzi tutaj o drugi rodzaj rzeczywistości, która określana jest przez przedstawicieli socjalizmu naukowego jako ideologiczna, lecz o idee, które oznaczają jedynie regulatywny i metodyczny punkt widzenia i drogowskaz.

Formalno-praktyczna zasada etyki kantowskiej, nie wysuwa społeczno - etycznego ideału społeczeństwa, królestwa celów, jako pozytywnego celu empirycznego, który kiedyś, być może w bardzo oddalonym momencie rozwoju społecznego, będzie rzeczywistością i do którego należałoby dążyć. Formalne prawo moralne oznacza regulatywny punkt widzenia, według którego powinno być określane i kie-

rowane dane w doświadczeniu społeczeństwo i jego porządek prawny.

Syntetycznie można powiedzieć, że w ujęciu szkoły marburskiej etyka kantowska bez socjalizmu jest pusta, a socjalizm pozbawiony etyki kantowskiej jest ślepy.

Nową ideą w dziejach filozofii, sformułowaną przez neokantystów, było stwierdzenie odrębności struktury nauk humanistycznych, wyodrębnienie ich od nauk przyrodniczych. Rozważania te wskazywały na wielopostaciowe poznanie; nowe stanowisko zadecydowało o zwrocie zainteresowań ku badaniom kultury i wpłynęło też na nowe rozumienie historii ludzkości. Ten specyficzny dla filozofii niemieckiej zwrot ku badaniu nauk humanistycznych zapoczątkowali niezależnie od siebie Dilthey i Windelband budując teorię poznania nauk humanistycznych w oparciu o filozofię Kanta.

O odrębności nauk humanistycznych decyduje nierozzerwalny związek badanych przez te nauki przedmiotów z człowiekiem. Zależność tych przedmiotów od specyficznie ludzkiego działania wyodrębnia je jako fakty kultury od faktów przyrody, na istnienie których rozum, wola i uczucie ludzkie (jeśli posługiwać się dawną terminologią psychologiczną) nie mają wpływu. Trudno jednak o przeprowadzenie linii demarkacyjnej pomiędzy zbiorem przedmiotów, które nazywamy naturą, a zbiorem określanym mianem kultury; te same przedmioty mogą być rozważane jako elementy przyrody pod jednym względem, a pod innym jako wytwory ludzkie.

Początkowo sądzono, że wyłączną podstawą odróżniania nauk humanistycznych od przyrodniczych jest zależność przedmiotów, zdarzeń, od działalności ludzkiej, wymagająca odrębnego sposobu badania. Wilhelm Dilthey podstawę do odróżniania nauk humanistycznych od przyrodniczych upatruje w zależności przedmiotu tych pierwszych od człowieka. Są one związane z twórczością jedynie ludzką, tzn. zależną od rozumu, woli i uczuć człowieka. Psychofizyczna natura człowieka ma powodować dualizm nauk (nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne).

W swych dziełach Dilthey przeprowadził krytykę poznania w naukach humanistycznych na wzór kantowskiej krytyki ograniczonej swym zasięgiem do nauk przyrodniczych.

Ludzkość według Diltheya, jeżeli weźmie się pod uwagę tylko postrzeżeniowe poznanie, jest dla nas fizycznym faktem i jako taka powinna należeć właściwie do poznania przyrodniczego. Ludzkość staje się przedmiotem studiów humanistycznych tylko w takiej mierze, w jakiej stany człowieka są świadomościowe, więc na tyle tylko, na ile znajdują wyraz w żywych wypowiedziach i o ile owe wyrazy kulturowe są zrozumiałe.

Humanista podobnie jak przyrodnik bada fakty. Przyrodnik bada je, o ile zachodzą niezależnie od człowieka, humanista zaś, o ile cechuje je właśnie ta zależność. Gdy jednak przyrodnik bada fakty pod kątem widzenia, jakiegoś ogólnego prawa, to humanista zajmuje się przedmiotami jako wypadkami jednostkowymi, i o ile są związane z działalnością indywidualną osób względnie ich zespołów, jak naród, państwo.

Nie da się jednak utrzymać poglądu, że nauki humanistyczne mają wyłącznie charakter idiograficzny. Również w naukach przyrodniczych poza formułowaniem praw występuje opis i klasyfikacja, ustalanie faktów. Można jedynie stwierdzić, że opis i ustalanie faktów zajmuje więcej miejsca w badaniach humanistycznych.

Poprzez wytwory prawne, język, obyczaje, sztuki piękne, poprzez wytwory nauki i urządzenia społeczne i polityczne człowiek staje się ostatecznie tym, co interesuje nauki humanistyczne. Przedmioty, zdarzenia, zależne od działalności swoiście ludzkiej, dzięki tej właśnie zależności wymagają osobliwego sposobu badania, osobliwej metody. Polega ona na tym, że humanista stara się zrozumieć badane przez siebie przedmioty.

Trzeba zaznaczyć, że Dilthey nie pojmował rozumienia jako czynności czysto rozumowej. Pojmował ją raczej jako czynność zespołu wszelkich zdolności umysłowych, zmierzającą do swego poznania przedmiotu wytworzonego przez człowieka, do odtworzenia

naśladowniczego przeżyć innych ludzi, gdy spostrzegamy ich wyrażanie się w mimice, w słowach, w rzeźbie, w malarstwie - słowem, we wszelkich wytworach człowieczych. Rozumienie w ujęciu Diltheya to swego rodzaju intuicyjne, bezpośrednie wnikanie w dziedzinę cudzej twórczości i wytworów, połączone z oceną wartości wytworów ludzkich. Intuicyjne rozumienie przeciwstawia Dilthey poznaniu pośredniemu przez rozumowanie; rozumienie jakby jednym spojrzeniem ogarnia całość struktury przedmiotów będących wytworami czynności ludzkich.

Według Windelbanda odrębność nauk humanistycznych zawiera się nie w ich przedmiocie, lecz w metodzie. Nauki humanistyczne, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych ustalających prawa, ograniczają się do konkretnych, jednostkowych faktów. Posługują się metodą opisu idiograficznego charakteryzując zjawiska w ich indywidualności, niepowtarzalności. Natomiast nauki przyrodnicze interesują się konkretami tylko pod kątem przejawiania się w nich praw ogólnych, bądź też traktują je jako materiał do swych uogólnień. Stosują metodę zmierzającą do formułowania praw i stąd Windelband nazywa je nomotetycznymi. Ta teoria idiograficznego charakteru nauk humanistycznych nie przyjmuje obiektywnych praw rozwoju społeczeństwa.

Rickert przyjął podział nauk od Windelbanda wiążąc go z poglądami Diltheya. U podstaw filozofii tkwi przeciwstawienie kultury i natury. Zgodnie z pochodzeniem tych wyrazów kulturę stanowi ogół przedmiotów, które człowiek świadomie wytwarza ze względu na kierujące tymi działaniami wartości. Naturą zaś jest to, co powstało i rozwija się samorzutnie, niezależnie od świadomej, normowanej wartościami działalności ludzkiej. Zjawiska kultury można jednocześnie analizować jako zjawiska natury pod warunkiem abstrahowania od ich związków z wartościami. Rickert traktuje więc rzeczywistość jako kulturę, o ile rozpatrywana jest w powiązaniu z wartościami; jako naturę - gdy bada się ją abstrahując od wszelkich wartości.

Zamiast podziału nauk na przyrodnicze i humanistyczne Rickert wprowadza przeciwstawienie nauk o naturze i o kulturze. Rzeczywi-

stość rozważania z punktu widzenia generalizującego staje się przyrodą; jest dziejami, historią, gdy rozpatruje się ją z punktu widzenia indywidualizującego.

Simmel - kolejny neokantysta - ujmuje kulturę w sposób witalny. Kultura zrodzić się miała z witalnego, właściwego ludziom pędu wzwyż. Irracjonalizm witalistyczny Simmela opiera się na analizie życia, które jest wiecznym stawaniem się i przemianą.

Nieustannie tworzą się nowe wartości mające tylko czasową ważność. Zmienność - stwierdza Simmel - czyni świat irracjonalnym w jego istocie. Dynamika świata jest pełna sprzeczności: życie bogaci się i wyniszcza siebie, jest afirmacją i negacją zarazem. Życie nie znosi stałych form i do dawnej swej zawartości dorzuca nowe treści, łamie narzucone sobie szranki. Potęgowanie życia dokonuje się nie przez dołączanie doń z zewnątrz nowych wartości, ale dzięki aktualizacji ukrytych możliwości. Życie wytwarza wartości, które są więcej niż życiem. To transcendowanie ma charakter immanentny i wiąże się z tkwiącymi w życiu sprzecznościami.

Świat istnienia i świat wartości to dwa przeciwstawne poniekąd światy - stwierdza Simmel. Kultura, świat wartości, zaczyna się wówczas, gdy rzeczom użycza się wyższej wartości niż ta, jakiej udzielić im mógł mechanizm natury. Przyroda obojętna w stosunku do wartości niszczy niejednokrotnie to, co z punktu widzenia wartości powinno trwać nadal.

Pomiędzy światem natury a światem wartości panuje przypadkowość; nie istnieje między nimi ani stała harmonia, ani stały dysonans. Podobnie jak później Radbruch - Simmel stwierdza, że ta sama treść życiowa może być przez nas uświadomiona albo jako istniejąca faktycznie, albo jako oceniona według swojej wartości; w każdym z obu wypadków posiada ona dla świadomości naszej zupełnie odmienne znaczenie.

Wartość jako zjawisko psychologiczne należy do świata natury. Jednakże znaczenie pojęciowe wartości jest tak przeciwstawne światu przyrody, że - stwierdza Simmel - można je uznać jako pewien od-

rębny świat. Wartość według Simmla nie jest cechą, lecz raczej obejmującą wszystko formą w rodzaju kantowskich kategorii. Stwierdzenie wartości pewnej rzeczy nie jest przy tym nadaniem rzeczy jakiegoś nowego przymiotu; ocenia się wszak rzeczy - dowodzi Simmel - tylko według przymiotów w nich istniejących. Wartość nie jest przymiotem rzeczy, podobnie jak nie jest nim istnienie. Człowiek nie może pozostawać obojętny na wartości, gdyż nawet przedmiotowe poznanie wypływa z uznania jego wartości. Wszelkie dowodzenia wartości opierają się tylko na tym, że została nadana już wcześniej nadali wartość innemu przedmiotowi i obecnie porównawczo badamy nowy. Pojęcie wartości obiektywnej, obojętnej na sam proces jej oceniania, tkwiącej w rzeczy jest pojęciem metafizycznym. Stanie się ona niejako idealną normą. Simmel wskazuje, że subiektywizm wartości nie ma nic wspólnego z dowolnością. Oznacza tylko tyle, że wartość nie tkwi w rzeczach tak jak barwa bądź temperatura.

Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911), filozof niemiecki. Twórca jednej z odmian filozofii życia.

Nauki humanistyczne wyodrębniają się od przyrodoznawstwa ze względu na przedmiot swoich badań, na metodę oraz charakter zdań wyjściowych. Nauki czynią przedmiotem dociekań fakty, które są wytworem ducha ludzkiego, tj. myśli, woli, uczuć i działań. To, co stanowi wytwór ducha człowieka określa się mianem faktów kultury. Są one nierozzerwalnie związane z człowiekiem jako wytwory psychofizyczne. Te kulturowe wytwory o charakterze psychofizycznym są symbolami poprzez które badacze starają się poznać naturę człowieka. Przyrodnik bada fakty, ale zachodzą one niezależnie od człowieka. Natomiast humanista bada fakty, o ile charakteryzuje je zależność od człowieka. Przedmiotem dociekań humanisty są jednostkowe fakty - zaś przyrodników interesuje to, co jest przejawem jakiegoś ogólnego prawa.

Dilthey wskazał zależność przedmiotów od człowieka jako podstawę wyróżnienia nauk humanistycznych.

Nawiązywał do Hegla. Twierdził że rzeczywistość dziejowo-społeczna nie ma charakteru ani wyłącznie fizycznego, ani wyłącznie psychicznego. Chciał przeprowadzić - na wzór Kanta - krytykę poznania, które jest praktykowane w humanistyce. Otóż szczególnym sposobem poznania jest rozumienie, czyli intuicyjne, tj. bezpośrednie wnikanie w dziedzinę cudzej twórczości i jej wytworów połączone z oceną wartości. Rozumieniu nadaje ten filozof sens intelektualno-emocjonalny. Do określenia tego należy dodać, że odpowiednikiem tego rozumienia jest np. w filozofii Bergsona instynkt poznawczy, zaś w filozofii scholastycznej rozumienie ma sens jedynie intelektualny.

Humanista stara się zrozumieć badane przez siebie przedmioty, czyli to, co tworzy ludzką kulturę: język, obyczaje, prawo, sztukę, naukę. Rozumienie w sensie psychologicznym to odtwarzanie procesów myśli, woli i uczucia, które wiązały się z powstaniem badanego fragmentu rzeczywistości humanistycznej. Rozumienie bywa też inaczej interpretowane. Mianowicie jako skierowane na cel. Ma wartość, którą twórca chciał urzeczywistnić w swojej twórczości. Taki element celowościowy, ściśle związany z kulturą, jest nieobecny w badaniu świata przyrody.

Poznając przedmioty kulturowe nie tylko opisuje się ich cechy podpadające pod obserwację zewnętrzną, ale również wiąże się je z uświadomieniem sobie ich związku z zamierzonymi celami, z wartościami.

Z kolei Oswald Spengler (1880-1936), inaczej niż Dilthey, koncentrował swoje dociekania na filozofii dziejów. Przejawia się w jego poglądach naturalistyczne ujęcie, mające źródła w filozofii Nietzschemo. Spengler odchodzi od tradycyjnego ujęcia dziejów ludzkości. Głosi on, że każdy rodzaj kultury ma okres młodości, dojrzałości, starości, i obumiera. Współcześnie kultura zachodnia, którą charakteryzuje dążenie do nieskończoności, przechodzi w stadium starości cywilizacyjnej. Jej przeznaczeniem nie są już wielkie dzieła lecz działalność gospodarcza, techniczna i stworzenie uniwersalnej organizacji. Człowiek, świadomy nieuchronnego upadku kultury, zachowuje postawę heroiczną i nie ulega pesymizmowi.

Rozumienie, o którym była mowa na początku, tworzy poznawany przedmiot. Można tu przeprowadzić analogię z formą kantowskiego fenomenu, który pochodzi od podmiotu poznającego. Od opisu i ustalenia faktów zaczynają zarówno nauki przyrodnicze i humanistyczne, ale na tym nie poprzestają. Nauki te zmierzają do uogólnień. Według ujęcia arystotelesowsko-tomistycznego wiedza dotyczy tego, co konieczne i powszechne. Obecnie twierdzi się, że nauki przyrodnicze poprzestają na stwierdzaniu relacji stałych międzyzjawiskowych i ich uogólnieniu. Z kolei fakty w naukach humanistycznych są niepowtarzalne, mają cechy indywidualne i nie mieszczą się w koncepcji nauki opartej czy o przyrodoznawstwo czy o matematykę. W. Windelband twierdzi, że odmienność dwóch typów nauk zawiera się w odmienności metody. Mianowicie nauki przyrodnicze badają to, co się powtarza i pozwala sformułować na ich podstawie prawo ogólne. Zaś nauki humanistyczne badają przedmioty o ile przejawiają one cechy jednorazowe.

Nietzsche

Filozof niemiecki, żył w latach 1844-1900. Na jego poglądy filozoficzne miała wpływ filozofia Schopenhauera oraz pełna podziwu przyjaźń, która go łączyła z Ryszardem Wagnerem.

Wartością fundamentalną warunkującą pozostałe wartości jest - według Nietzschego - istnienie indywidualnego człowieka. Afirmacja istnienia nie jest skutkiem idealizowania ludzkiego życia. Odwrotnie. Mimo cierpień i przeciwności należy afirmować istnienie.

Nietzsche współczesną sobie kulturę ocenia jako upadającą. Wierzy w możliwość stworzenia nowej kultury. Filozofowie powinni ukierunkowywać tę drogę.

Charakterystyczna dla dzieł Nietzschego jest krytyka moralizatorstwa. Kwestionuje określanie mianem dobra innych wartości pozytywnych, czy też sprowadzanie wartości dodatnich do wartości moralnych. Kolejną ideą przenikającą dzieła Nietzschego jest krytyka idei równości. Ludzie nie są sobie równi, to też traktowanie jedno-

stek zróżnicowanych w sposób zgodny z ideą równości jest przejawem niesprawiedliwości.

Nietzsche głosi wartość człowieka jako jednostki o ile rozwija się on wewnętrznie, kształtując w sobie nie tylko sferę intelektualną, ale również siłę charakteru, a w tym wolę. Ceni siłę psychiczną, na którą stać również jednostki biologicznie słabe. Zbawienie ludzkości, jeżeli tak to można określić, widzi filozof ten nie w masach, lecz w wybitnych jednostkach. Będąc przeciwnikiem zasady równości - krytykuje też teorie socjalistyczne, oraz jest ostrym przeciwnikiem ustroju demokratycznego. Krytyka demokracji wiąże się również z przewidywaniem rozwoju pewnej właściwości ustroju demokratycznego. Mianowicie, państwa o tych ustrojach rozbudowują warstwę urzędniczą, która ma stać na straży wykonywania prawa. Nietzsche przewidywał, że w końcu XX wieku biurokracja w państwach demokratycznych rozrośnie się w sposób zagrażający wolności człowieka.

Nie mniej krytyczny był Nietzsche w stosunku do szerzących się w jego czasach prądów emancypacyjnych. Myślę, że uzasadnione byłoby określenie tego filozofa mianem antyfeministy. To, co słabsze ma służyć temu, co silniejsze. Kobieta ma stwarzać mężczyźnie warunki sprzyjające oddawaniu się przez niego wielkim sprawom, ideałom. W kobietach, w ich dążeniach emancypacyjnych, filozof ten upatruje między innymi źródła upadku kultury. O ile bowiem mężczyźni tworzą wartości kulturowe z wewnętrznej potrzeby, to kobiety kierują się raczej motywem chęci dorównania mężczyznom. Nietzsche, za Kantem, podkreśla, że o wartości działań decydują ich motywy.

Doceniając wagę intelektu Nietzsche głosił antyscjentyzm i krytykował ostro racjonalizm sokratejsko-kartezjański, który spowodował wiele negatywnych skutków w kulturze Europy. Uważa, że racjonalizm prowadzi do deformacji obrazu rzeczywistości. Głosi znaczenie woli w życiu człowieka i podkreśla rolę doznań i przeżyć. Uważa, że człowiek powinien rozwijać się w sposób pełny, to znaczy apróbować również doznania cielesne i cieszyć się nimi, skoro zosta-

liśmy wyposażeni nie tylko w to, co duchowe, ale również w to, co cielesne.

Z filozofii Nietzschego płynie nie tylko wspomniana wyżej akceptacja siły psychicznej, zwłaszcza woli, ale również witalizm, a więc afirmacja życia pojętego w kategoriach biologicznych. Twórcza funkcja woli prowadzi do rozwoju wewnętrznego i tworzenia świata kultury. Czynniki twórcze świata ma źródło w pragnieniu wyrażania mocy przez człowieka. Ona to prowadzi do tworzenia wielkich dzieł. Sztuka wybawia człowieka z udręczenia jakim jest kształtowanie własnej woli. Wznosi człowieka ponad niego; zbliża nas wewnętrznie rozdartych do ideału własnego ja. Pozwala więc na moment zapomnieć o dręczącej rozbieżności między ja faktycznie urzeczywistnionym oraz ja, jakim dziś pragnąłbym być. Sztuka stanowi emanację prawdy wewnętrznej artysty i jest koniecznym uzupełnieniem nastroju tragicznego. Warto zaznaczyć, że nastrój taki znamionuje, zdaniem Nietzschego, ludzi głębiej myślących. Tylko taki człowiek może być nauczycielem ludzkości. Pisz krwią - tak sformułowany przez Nietzschego nakaz w stosunku do pisarzy wskazuje, że należy wyrażać to, co autentyczne. Nie należy tworzyć w sposób koniunkturalny.

Upadek kultury następuje jako rezultat demokracji, socjalizmu, emancypacji kobiet i biurokracji. Te urzeczywistniane tendencje stanowią zaporę dla swobodnego rozwoju cech indywidualnych człowieka. Nie należy sztucznie wyrównywać naturalnych nierówności. Nietzschego fascynuje potęga instynktów i doskonała moc walki o byt. Głosi pochwałę radości, doznań zmysłowych i szczęścia związanego z istnieniem. Zamiast cnót ewangelicznych formułuje nakaz: stańcie się twardzi. Nie należy tego interpretować jako nakazu okrucieństwa w stosunku do kogoś, lecz jako związany z poczuciem odpowiedzialności nakaz kształtowania siebie przez siebie w sposób prowadzący do przezwyciężenia własnych słabości.

Koncepcja nadczłowieka sformułowana przez Nietzschego wiąże się z afirmacją wolności człowieka. Demaskuje on pozorne wartości czczone od pokoleń przez ludzkość. Te przesady moralne - jak to nazywa Nietzsche - tłumią popędy i instynkty człowieka. Krytykuje on

lokowanie wartości w innych światach niż ten dany nam w doświadczeniu. Uważa, że systemy moralne z reguły są wrogiem życia. Jako wartość absolutną uznaje istnienie człowieka na Ziemi.

Każdy z nas bezwarunkowo powinien urzeczywistniać własne możliwości. Wiąże się to z optymizmem przenikającym dzieła tego filozofa. Antypesymizm wiąże się z wiedzą o cierpieniach, które jednak należy przewyciężać mocą własnej woli. Stąd płynie krytyka chrześcijaństwa, które kultuluje cierpiętnictwo, jak to określa Nietzsche. Sięgając do genezy chrześcijaństwa - filozof ten podkreśla, że jest to religia niewolników. Godzi ona w szczęście człowieka i pozwala zrzucić odpowiedzialność za własne życie na Boga. Geneza wiary religijnej wiąże się, według tego filozofa, z lękiem przed podejmowaniem decyzji i przed związaniem z tym odpowiedzialnością. Słabość bywa przedstawiana fałszywie jako dobro przez moralność kapłańsko-demokratyczną.

Nietzsche domagał się przewartościowania wszystkich wartości i uświadomienia tego, że nasze życie toczy się nie tylko w kręgu wartości moralnych, ale również poza dobrem i złem, co nie znaczy, że w sferze antymoralnej, lecz immoralnej.

Wprawdzie nie lubię powszechnie używanego określenia białe plamy, ale skoro poszukujemy prawdy w wiedzy historycznej, to pora, by zweryfikować obiegowe sądy na temat wybitnych filozofów. Wielu spośród nich zostało po wojnie ośmieszonych, ich poglądy często uproszczone, wykoślawione, doczekały się jednoznacznych ocen politycznych zamiast filozoficznych. Niektórych spośród nich obdarzono rzekomą winą za poglądy głoszone w okresie hitlerizmu.

Właśnie Fryderyk Nietzsche, to jeden z filozofów obwinianych za czasy niemieckiego faszyzmu. A przecież jego koncepcja nadczłowieka ma głęboki sens z punktu widzenia psychologicznego i filozoficznego. Odległa całkowicie od rasizmu, warta jest przypomnienia i propagowania.

Lata siedemdziesiąte przyniosły wielkie międzynarodowe odrodzenie filozofii Nietzschego. Jego wpływ na dzisiejszą literaturę jest

nie mniej silny - jeśli zważyć chociażby twórczość Kafki czy Camusa - niż na literaturę pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku. Strindberg, Ibsen, Przybyszewski, Maeterlinck, d'Annunzio - to przykłady wybitnych twórców pozostających pod jego wpływem. Nie można też zapomnieć o tym, że Nietzsche wywarł wpływ na Heideggera, zaś egzystencjalizm oddziałł i oddziałuje na całokształt współczesnej kultury. Freud również zaczerpnął wiele inspiracji z filozofii omawianego tu myśliciela, zaś psychoanalityczna koncepcja kultury nie straciła na swojej aktualności mimo wielu prądów powstałych jako wyraz opozycji. Te wzajemne uwarunkowania filozofii i literatury wyraża na przykład przekonanie Nietzschego, że najwybitniejszym psychologiem jest Dostojewski. Nietzsche twierdził, że od twórcy *Biesów* wiele się nauczył.

A w Polsce? Po II wojnie światowej uznano najogólniej, że twórczość Nietzschego nie nadaje się pod względem zawartości filozoficznej do naukowych analiz. Deprecjonowanie filozofii Nietzschego ma źródło u nas w jego antyheglizmie, rzekomym rasizmie, jak również w jego krytyce chrześcijaństwa. Niektórzy nawet chorobę psychiczną, na którą zapadł pod koniec życia, wykorzystują do tego, by osłabić powagę twierdzeń tego filozofa.

Nim skoncentruję uwagę na pojęciu nadczłowieka, pragnę zwrócić uwagę, że Nietzsche przyczynił się do wprowadzenia terminu wartość. Pod wpływem jego tendencji do przewartościowania wszystkich wartości i wykraczania poza sferę moralną w ocenie ludzkiego życia - określenia dobra i zła zostały zastąpione terminem wartości. Nietzsche wskazuje na to, że istnienie ludzkie powinno mieć wymiar nie tylko biologiczny i społeczny, ale również kulturowy. Większość społeczeństwa - czyli masy - jak to określają filozofowie kultury, prowadzi życie jedynie w owym wymiarze biologicznym i społecznym. I właśnie owa większość stanowi zagrożenie dla jednostek twórczych, odnajdujących swoje człowieczeństwo w wartościach duchowych; nawet walka o byt, którą musimy toczyć, ma w sobie coś podniosłego, metafizycznego.

Człowiek powinien rozszerzać zakres własnego ja, czyli swojej mocy we wszystkich kierunkach. Nie powinien kształtować się jednostronnie. Jest to zadanie trudne, ale rozwój wewnętrzny zachodzi tylko w drodze wewnętrznego zmagania się. Rozpieszczona ludzkość powinna, jak pisał, poczuć radość walki, radość pokonywania tego, co w człowieku słabe i stare. Nawiązując do poglądów Kanta, Nietzsche upatruje sens życia człowieka w działaniu. Działanie, nie zaś słowne deklaracje, określają kim jest dana jednostka. Na każdym z nas spoczywa obowiązek realizowania tkwiących w nas możliwości. Odkrywając nowe wymiary własnej egzystencji, zarazem wkraczamy w nowy, twórczy sposób w świat kultury. Zresztą, zdaniem Nietzschego, sztuka wynosi człowieka ponad jego ja urzeczywistnione. Kontakt z nią wybawia z udręczeń woli, bowiem sztuka koresponduje z naszym ja udoskonalonym, do którego na swój własny sposób powinno się zmierzać i na swój własny sposób owe ja udoskonalone określać. Nie ma i nie może być miary doskonałego ja wspólnej dla wszystkich.

Nietzsche głosi immoralizm, który wiąże się z nadzieją wykrycia nowych wymiarów egzystencji człowieka. Wskazuje, że to, co etyka potępia - faktycznie niejeden raz sprzyjało życiu. Mianowicie bohaterowie historii, którzy są wielbieni przez kolejne pokolenia - powinni często zostać negatywnie osądzeni w kategoriach etycznych. A więc ludzkości towarzyszą mity oraz fałsz wynikający z nadawania temu, co być powinno, waloru stanu faktycznego. Mamy być ascetami - w myśl filozofii Nietzschego - jeśli chcemy osiągnąć stan własnego udoskonalonego ja, stan nadczłowieczeństwa. Właśnie nadczłowiek to istota wolna, działająca, mająca poczucie obowiązku wobec innych, twórcza, obdarzona poczuciem odpowiedzialności, biorąca odważnie w swoje ręce własny los. Nadczłowiek staje się ascetą po to, by nie tracić cennej energii życiowej na sprawy błahe, pozabawione znaczenia. Tworzy wartości, aby nadać istnieniu treść. Zobojętnienie wobec trudów dnia codziennego, wobec własnej nędzy i wielorakich przykrości - to skutek budowania w sobie nadczłowieka, wiążący się z bezinteresownym udziałem w tworzeniu świata kultury, oraz z sublimacją świata popędów. Jest to droga trudna, wymagająca

opanowania własnych instynktów, a w tym nawet instynktu szczęścia. Nagrodą bywa poczucie słuszności własnej drogi życiowej, ale to poczucie jest często gorzkie, bowiem najczęściej nie związane z akceptacją otoczenia. Nic więc dziwnego, że Nietzsche wzywa: Stańcie się twardzi. I dodaje, że nie ma nic bardziej żałosnego niż człowiek pogrążony w rozpamiętywaniu własnych cierpień i niepowodzeń, jak również człowiek szukający wokół siebie winnych za niepowodzenia własnego życia.

Pojęcie nadczłowieka w filozofii Nietzschego nie ma nic wspólnego z rasizmem. Nadczłowiek to zadanie, które stoi przed każdym z nas, jakkolwiek niewielu tylko czyni mu zadość. Nadczłowiek to również ogólny ideał ludzkości, który przyświeca żyjącemu pokoleniu jako kierunkowskaz. Stawać się nadczłowiekiem, a więc doskonalić na swój własny sposób własne ja, to znaczy kształtować na wyższym poziomie swoją stronę intelektualną oraz emocjonalno - woli-tywną. I tu zaczyna się spór z sokratyzmem, z poglądem sprowadzającym człowieka do funkcji intelektu. Nietzsche ma rację, moim zdaniem, głosząc antyracjonalizm i antyscjentyzm.

W życiu społecznym uważa Nietzsche za szczególnie niebezpieczny socjalizm i związaną z nim biurokrację. Prowadzą one bowiem do ukrócenia potęgi indywidualności. Nietzsche polemizuje z Marksem wskazując, że zbawienia ludzkości należy poszukiwać nie w masach, lecz w jednostkach o wyraziście ukształtowanej indywidualności, dalekich od konformizmu i oportunizmu. Uznanie wszystkich za jednakowych, wprowadzanie idei równości, mimo wyrazistych różnic indywidualnych między jednostkami, staje się niebezpieczne również i dla rozwoju kultury. Światu kultury zagraża socjalizm, demokracja oraz biurokracja, jak również feminizm, który wyposaża kobiety w cechy i uprawnienia płci męskiej. Takie sztuczne wyrównywanie naturalnej nierówności sprawia, że w świecie kultury pojawiają się wartości nieautentyczne; kobiety naśladując mężczyzn starają się wnieść wartości do świata kultury, mimo że uwaga ich koncentruje się na sprawie potomstwa i rodziny.

Odczytując systemy filozoficzne należy podchodzić do nich bez z góry przyjętych uprzedzeń i zastrzeżeń. Po to, by wnikać w system określonego filozofa niezbędna też jest pewna doza empatii, która pozwala odczytać ten system niejako od środka, od strony przyjętych przesłanek, na których się wspiera - nie zaś z punktu widzenia obowiązującej w danym czasie krytyki. Kult racjonalizmu bywa nie mniej niebezpieczny niż kult tego, co irracjonalne w życiu społecznym. Wyjście poza ciasny racjonalizm prowadzi, jako konsekwencja, do zwrócenia uwagi na sferę wrażeń i uczuć człowieka, tak bardzo skrętnie pomijaną w naszej europejskiej nauce.

Czytając dzieła Nietzschego można sobie zdać wyraźnie sprawę z tego, jak dalece ciąży na nas pogląd o równości ludzi, mimo wyraźnego zróżnicowania na tych przeciętnych i na tych mających w polu widzenia nie tylko osobiste korzyści, lecz także sprawy ogólne i wartości wyższe. To, co Nietzsche pisał o nadczłowieku, pojawia się w innym ujęciu terminologicznym w wielu technikach psychotherapeutycznych, które wskazują, że sens życia człowieka odnaleźć można i trzeba w upartym dążeniu do rozwoju własnego ja. Psychotherapia Kazimierza Dąbrowskiego i powołana przez niego do życia filozofia rozwoju są innym językowo wyrazem niektórych przekonań Fryderyka Nietzschego.

Bergson

Henri Bergson, filozof francuski, żył w latach 1859-1941.

Głosił intuicjonizm, krytykując zarówno empiryzm, jak i racjonalizm. Nawiązywał do idei ewolucji Spencera, ale interpretował ją jako twórczą. Intuicja w filozofii Bergsona ma charakter irracjonalny. Dzięki niej poznajemy życie i to w konkretnych jego przejawach.

Bergson krytykował nie tylko wiedzę potoczną, ale również naukę. Są one rezultatem wysiłków poznawczych rozumu, który ma na względzie cele praktyczne. Nie można na drodze rozumowej poznawać rzeczy w sposób wolny od deformacji. Pojęcia rozumu deformują poznanie rzeczy, bowiem świat zmienia się, istnieją konkretne

indywidualne rzeczy - a pojęcia są ogólne i niezmiennie. To, co zmienne w rzeczach, ewoluujące, jest niemożliwe do poznania przez rozum. Również to, co decyduje o niepowtarzalnych, indywidualnych właściwościach rzeczy jest pomijane przez intelekt. Rozum ujmuje jedynie wspólne właściwości danego gatunku rzeczy abstrahując od tego, co konkretne. Pojęcia rozumu czy prawa naukowe są deformacją rzeczywistości, którą chcemy poznać.

Praktyczna postawa rozumu deformuje rzeczywistość, jak była o tym mowa. Dotyczy to zarówno poznania naukowego, jak i potocznego. Prawidłowym źródłem poznania jest według Bergsona intuicja. Ale pojmował ją inaczej niż Kartezjusz. Ten ostatni głosił, że jest wiedza, która intuicyjnie narzuca się rozumowi jako prawdziwa. Bergson również podkreśla, że intuicja to poznanie bezpośrednie. Ale poznajemy tą drogą bezpośrednio rzeczywistość w jej zmienności i konkretnym zindywidualizowanym wymiarze.

Intuicja jest, zdaniem Bergsona, wytworem organizmu, dzięki czemu może poznawać świat przyrody będąc jej częścią. Ujmuje rzeczy wprost i czyni to niezależnie od potrzeb praktycznych. Poznanie intuicyjne prowadzi do prawdy i stąd jego wyższość nad poznaniem rozumowym.

Bergson, wbrew panującym poglądom, przeprowadził wyraźną granicę między wyobrażeniami a wrażeniami. Mianowicie krytykował ujmowanie wyobrażeń jako osłabionych wrażeń. Jego zdaniem wrażenia wiążą się ze światem cielesnym, natomiast wyobrażenia - ze światem psychicznym. Nasze życie psychiczne pozostaje w ciągłym rozwoju, jest strumieniem przeżyć możliwych do poznania tylko w drodze intuicji.

Świat przyrody, podobnie jak nasze życie psychiczne, jaźń, jest różnorodny i rozwija się. Ten rozwój jest twórczy. Możliwości świata przyrody są niemożliwe do przewidzenia. Rozwój nierozdzielnie splata się z pędem życiowym - jak to określa Bergson - istot organicznych.

Poincaré

Filozof i matematyk francuski, Henri Poincaré żył w latach 1854-1912. Jego zdaniem stałym elementem w nauce są fakty i ich związki, czyli prawa. Fakty odosobnione nie mają znaczenie. Fizyka interesują fakty powtarzalne. Dla ich wyjaśnienia tworzy się hipotezy, ale trzeba poddawać je sprawdzeniu. Poincaré określa warunki pod jakimi można przyjmować hipotezy. Przede wszystkim nie należy przyjmować hipotez milcząco i nieświadomie. Nie można ich nadmiernie mnożyć, a jeśli jest kilka, to kolejno trzeba wypróbowywać. Wśród typów hipotez Poincaré wyodrębnia naturalne, które nawiązują się same przez się, obojętne czyli nie mające wpływu na rezultat jaki chcemy osiągnąć oraz rzeczywiste czyli uogólnienia, które doświadczenie potwierdza lub obala.

Teorie naukowe przemijają, ale nie jest to według Poincarégo wyrazem ich bankructwa. Natura rzeczywistych przedmiotów jest na zawsze przed nami ukryta. Możemy wykrywać jedynie związki między nim. Stale pozostaje coś nie poznanego.

Nie należy wykrywać przyczyn i celów lecz wykrywać i opisywać prawa. Jego zdaniem utylitaryzm nie powinien dochodzić do głosu w odkrywaniu prawdy. Poincaré odrzuca nawet взгляд na dobra moralne. Nauka, która ma na celu bezpośrednie zastosowanie przestaje być nauką w pełnym tego słowa znaczeniu. Odkryte prawdy mają zaspokoić pasję poznawczą uczonego i przynieść przeżycia piękna płynące z harmonijnego porządku.

Parafrazując słowa Przybyszewskiego, można najkrócej streścić pogląd Poincarégo słowami: nauka dla nauki. Uczony powinien szukać prawdy kierując się bezinteresownością. Ale trzeba też pamiętać, że według Poincarégo wszelkie teorie naukowe mają charakter umowny. Powstaje wobec tego pytanie czy konwencjonalizm ten zbliża nas do poznania rzeczywistości.

Czysta matematyka - którą filozof ten wysoko cenił - jest swobodną twórczością rozumu człowieka. Pewniki na których się opiera są nie do udowodnienia ani jako prawdziwe, ani jako fałszywe. Są

to konwencje pożyteczne, bo sprzyjają oszczędności myślenia. Odnaczają się prostotą.

Człowiek powinien być wyzwolony z trosk materialnych przede wszystkim po to, by móc odzyskaną na tej drodze wolność zwrócić ku poznawaniu prawdy. Pogląd Poincarégo, że najwyższą wartością jest prawda, nie jest powszechnie podzielany.

Neotomizm

Tomasz z Akwinu pojmował filozofię jako dziedzinę wiedzy odrębną i autonomiczną w stosunku do teologii. Odróżniał porządek wiedzy i porządek wiary. Dostrzegł i określił granice rozumu.

Po rozwoju w XIII wieku, filozofia chrześcijańska popadła w stagnację. Dominikanie i Jezuici starali się ją odnowić w XVI wieku, ale dopiero druga połowa XIX wieku przyniosła dalszy jej rozwój. W 1879 roku papież Leon XII w encyklice *Aeterni patris* wyraził konieczność powrotu do świętego Tomasza z Akwinu. Ruch odnowy filozofii tomistycznej nazwano neotomizmem lub filozofią neoscholastyczną. Przystosowano filozofię Tomasza do współczesnego stanu wiedzy i otwarto się na wartości innych prądów filozoficznych. Rozwój neotomizmu nastąpił dzięki zetknięciu się z filozofią Kanta oraz z pozytywizmem, jak również dzięki powiązaniom z wiedzą zawartą w naukach szczegółowych. Ten program sformułowała szkoła lowańska w tomizmie.

Niektórzy pojmują tomizm jako pewną postawę intelektualną człowieka wierzącego, jako uzupełnienie tego, co naucza religia rzymskokatolicka. Tak pojmowany tomizm staje się wykładem prawd religijnych w terminologii arystotelesowsko-tomistycznej. Według interpretacji szkoły lowańskiej, jednego z nurtów neotomizmu, należy przeprowadzić linię demarkacyjną między filozofią tomistyczną a teologią. Szkoła lowańska odległa jest od interpretacji Gilsona, który wiąże zagadnienia filozoficzne z teologicznymi oraz wyklada filozofię według porządku *Sum*, dzieł Tomasza, który od Boga zmierza ku rzeczom. A przecież Tomasz z Akwinu wytycza teoretyczne

granice filozofii i teologii, i wyraźnie oddziela wiedzę od wiary. Szkoła lowańska nie traktuje metafizyki i teorii poznania jako integralnej części teologii. Dzisiejszy rozwój nauk szczegółowych unieemożliwia pomijanie ich wyników przy rozważaniach filozoficznych. Nie prowadzi to w sposób konieczny do traktowania filozofii jako nauki najogólniejszej, zajmującej się zasadniczymi pojęciami, leżącymi u podstaw wszystkich nauk.

Metafizyka tomistyczna nie narzuca a priori praw przyrodzie lecz uzgadnia, dopełnia wyniki poszczególnych nauk, wykracza poza dane empiryczne, buduje pogląd na świat zgodny z obecnym stanem ścisłej wiedzy o przyrodzie. Jest to stanowisko tomistów przedstawicieli szkoły lowańskiej. Nie twierdzą, że skonstruowany obraz świata jest zupełny i ostateczny. Mimo zmienności obserwuje się zachodzące w świecie stałe procesy. Ku ich wykryciu zmierzają nauki. Wszelkie nasze poznanie jest empiryczne i poprzez wrażenia, poprzez poznawanie przypadłości właściwych, tj. koniecznie związanych z istotą substancjalną, zmierzamy ku poznaniu substancji; same przez się są one, według Tomasza, nieznanne.

Dochodzą do głosu zarówno esencjalne, jak i egzystencjalne interpretacje tomizmu. W porządku metafizycznym, gdy zważy się pierwszą praprzyczynę, istnienie staje się równoważne istocie. W rozważaniach teoriopoznawczych natomiast, wyjście od faktu istnienia rzeczy - nie zaś ich istoty - jest warunkiem uznania poznawalności świata. W przeciwnym wypadku żadne analizy treści świadomości nie doprowadzą do wniosku, że świat istnieje obiektywnie. Tym, co nadaje realność wszystkim bytom jest ich istnienie. Zwolennicy tzw. realizmu bezpośredniego wskazują, że jesteśmy spontanicznie przekonani, iż odbierane wrażenia oraz spostrzeżenia informują o świecie istniejącym niezależnie od naszej świadomości. A wszak podstawą życia i czynności ludzi, którzy nie zetknęli się z myśleniem filozoficznym, jest realizm.

Przesądzenie sporów o egzystencjalną czy esencjalną interpretację tomizmu nie podważy sprawy oczywistej, jak sądzę, dla obu spierających się stron. Jeżeli mianowicie rozważania tomizmu ograniczy-

łyby się do zakresu istoty i abstrahowałyby od istnienia, to bez względu na obraną metodę stałby się ten kierunek filozofią pojęć. Bezpłodną scholastyką w potocznym, pejoratywnym sensie. Filozofia tomistyczna wychodzi w swych dociekaniach od konkretnego istniejącego i do niego powraca. Jest to warte podkreślenia, ponieważ wysiłki współczesnych filozofów idą w kierunku nawiązania łączności pomiędzy filozofią a rzeczywistością, łączności zerwanej w okresie idealizmu. I tę łączność odnajdujemy właśnie u filozofa XIII wieku. Trudno stawiać pytanie: istota czy istnienie, bowiem w równej mierze stanowią one podstawę rozważań metafizycznych. Istota wyprzedza jednak w pewnym sensie istnienie, wyznaczając istniejący byt. Istnienie z kolei przenosi istotę ze świata czystych możliwości do świata realnego. Wszelkie rozważania odnosi się w tomizmie do Boga, jedynego bytu, w którym istota jest równoważna istnieniu.

Aktualności tomizmu nie przeczy nierozwiązanie pytania o stosunek naszego poznania do rzeczywistości samej w sobie surowej, jak powiedziałby Heidegger. Kant wskazał na konieczność pozostawienia rzeczy samych w sobie poza zasięgiem ludzkiego poznania. Na konieczność pozostawiania w subiektywnym, człowieczym świecie odczuwania i pojmowania rzeczywistości. Z tym, że subiektywizm ten w skali ogólnoludzkiej staje się formą obiektywizmu. Tomizm podkreśla tę niemożność poznania świata, jakim jest on sam w sobie. Wyraża się to w twierdzeniu o niepoznawalności istoty substancjalnej. Stanowisko tomizmu potwierdzają nauki przyrodnicze, które w swej nowoczesnej postaci odzegnują się w ogóle od dawania odpowiedzi na pytanie o naturę rzeczy, badając jedynie związki, relacje międzyzjawiskowe.

Mieczysław Albert Krąpiec, nawiązując do Gilsóna, uwypukla aspekt egzystencjalny tomizmu. Krąpiec podkreśla, że tym, co nadaje realność wszelkim bytom jest ich istnienie. Nie ogranicza tego pojęcia do istnienia człowieka. To znaczy nie bada świata jako czegoś uwikłanego w świadomości człowieka, zawdzięczającego jej swoje istnienie i strukturę. M.A. Krąpiec stwierdza, że tworzenie pojęć i ujęcie istoty rzeczy jest poprzedzone poznaniem istnienia; istnienia

niezależnego od poznającego podmiotu. Poznanie określa M.A. Krąpiec jako specyficzny sposób istnienia, polegający na zwróceniu się poznającego umysłu na przedmiot.

Wyjście w rozważaniach teoriopoznawczych od faktu istnienia rzeczy jest warunkiem uznania poznawalności świata. Należy podkreślić, że analizy treści świadomości nie doprowadzą do tego wniosku. M.A. Krąpiec wskazuje, że w konsekwentnym realizmie nie może być mowy o uzasadnieniu realności świata zewnętrznego.

Warto podkreślić, że ludzie którzy nie zetknęli się z myśleniem filozoficznym, nie mają problemu poznawalności świata zewnętrznego. Realizm jest podstawą ich życia i myślenia. Natomiast ci, którzy zetknęli się z myślą filozoficzną - choćby ukrytą w naukach przyrodniczych - zaczynają wątpić czy poznaniu ludzkiemu odpowiada rzeczywistość.

M.A. Krąpiec stara się udokumentować realizm ludzkiego poznania. Wskazuje, że to, co poznajemy nie jest tworem naszej świadomości, konstrukcją myślową, odbiegającą od rzeczy samych w sobie. Stąd też płynie skoncentrowanie uwagi na analizie zmysłowego poznania, gdyż rzeczywiste istnienie świata narzuca się nam jako oczywistość drogą percepcji zmysłowej. Spontanicznie jesteśmy przeświadczeni, że odbierane wrażenia oraz spostrzeżenia informują o świecie istniejącym niezależnie od naszej świadomości. Krąpiec zwraca przy tym uwagę, że jedynie w drodze abstrakcji można mówić o odrębnych rodzajach poznania, tj. zmysłowym i intelektualnym. W rzeczywistości poznanie ludzkie jest poznaniem zmysłowo-umysłowym, jakkolwiek zmysły i intelekt mają właściwe dla siebie aspekty poznania. Zmysły ujmują empiryczne jakości rzeczy, intelekt zaś abstrahując od tego, co indywidualne, zwraca się ku poznaniu istoty rzeczy.

W dążeniu do ugruntowania realizmu poznania ludzkiego, M.A. Krąpiec polemizuje z poglądami rozpowszechnionymi współcześnie pod wpływem nauk fizykalnych, że barwy, dźwięki, smaki są wytworem ludzkich aparatów poznawczych. Pozorna rozbieżność pomiędzy świadectwem zmysłów a stwierdzeniem, że nie ma w

świecie tych jakości zmysłowych, polega według Krąpca na użyciu różnego języka, gdyż to, co nazwiemy barwą, wyrażone w innym języku może mieć nazwę fali odpowiedniej długości.

M.A. Krąpiec - twórca szkoły lubelskiej w tomizmie - odwołuje się do francuskiego filozofa Etienne Gilsona, posługuje się metodą historyczną. Ustala genezę myśli Tomasza, sięga do poglądów niektórych komentatorów. Jednocześnie ten wykład tomizmu w kontekście historycznym pozwala Gilsonowi uwydatniać oryginalność myśli Tomasza.

Poprzez gilsonowski sposób wykładu filozofii Tomasza nastąpiło połączenie zagadnień filozoficznych z teologicznymi. Gilson wyklada filozofię według porządku *Sum*, który od Boga zmierza ku rzeczom. Przedstawia więc tym samym myśl Tomasza w ogóle a nie jedynie jego filozofię. Trudno podzielić wątpliwości Gilsona, gdy zapytuje czy można rekonstruować elementy filozoficzne dzieła Tomasza w innej kolejności niż zostały przez niego zapisane. Wszak obydwie dziedziny - filozofia i teologia - są autonomiczne w systemie Tomasza; wytycza im teoretyczne granice. Oddziela wyraźnie wiedzę od wiary i filozofię od teologii.

Przy wybraniu gilsonowskiej metody wykładu filozofii Tomasza może budzić pewne wątpliwości niesprecyzowane ściśle przez autora określenie filozofii chrześcijańskiej. Możliwe jest bowiem rozumienie jej jako filozofii chrystianizmu, czyli filozofii systemu religijnego, czy też jako filozofii zawierającej się bez reszty w teologii.

Gilson trzymając się wiernie ducha tomizmu, czyni jednak ustępstwo na rzecz najżywotniejszych problemów filozofii XX wieku. Poświęca wiele miejsca zagadnieniu istnienia i wzajemnego stosunku istoty i istnienia. Kładzie nacisk na to zagadnienie i referując poglądy Tomasza, zdaje się pozostawać w dyskusji z filozofią egzystencjalną.

Przedmiotem tomizmu jest świat, Człowiek i Bóg, jako byty istniejące, ujęte w samym swym istnieniu. W tym więc znaczeniu filozofia Tomasza jest egzystencjalna. Podstawowe dążenie tomizmu zamyka się w poznaniu konkretnego, bytu jednostkowego, danego tu i te-

raz w doświadczeniu zmysłowym. Tomizm oczywiście na tym nie poprzestaje, dążąc do formułowania praw mających charakter konieczny i powszechny.

Wyjątkowe znaczenie w tym systemie ma pojęcie istnienia. Z każdym pojęciem rzeczy łączy się akt istnienia. Istnienie przenosi istotę ze świata czystych możliwości do świata realnego. Tłumacząc rzeczywistość, Tomasz uwzględnia element istnienia. I tu właśnie, w samym zdefiniowaniu tego terminu oraz w rozważaniach wzajemnego stosunku istoty i istnienia, zaznacza się różnica pomiędzy ontologią egzystencjalną Tomasza a współczesnym egzystencjalizmem.

W tłumaczeniu rzeczywistości zachodzi też zasadnicza różnica pomiędzy Tomaszem a Arystotelesem. Niezwykle ważne jest zaakcentowanie tej różnicy przez Gilsa. Każdy byt według Tomasza ma swoje własne istnienie, odrębne od istnienia wszystkich innych bytów. Istnienie to właśnie stanowi o jego realności. Natomiast Arystoteles jako ostateczny czynnik uzasadniający rzeczywistość przyjmuje formę. W systemie Tomasza forma pełni również funkcję aktu, lecz tylko w porządku esencjalnym.

Określenie tomizmu mianem filozofii egzystencjalnej wskazuje wyraźnie, że metafizyka tego kierunku jest filozofią istnienia. Charakterystyczne jest dla niej nie tylko samo odróżnienie istoty od istnienia, co przyznanie pierwszeństwa istnieniu. Należy jednak zastrzec, że pierwszeństwo istnienia w bycie - nie przed bytem. Istnienie staje się poznawalne jedynie w łączności z nim.

Jakkolwiek Gilson nadaje tomizmowi miano jedynej prawdziwej filozofii egzystencjalnej jest ona zarazem kierunkiem filozofii esencjalnej w przeciwieństwie do myśli Heideggera czy Sartre'a. Istota zarówno realnie istniejąca, jak i ujęta w sposób abstrakcyjny jest przedmiotem rozważań tomizmu. Wyprzedza ona istnienie w tym sensie, że wyznacza istniejący byt. Istota i istnienie stanowią podstawę rozważań metafizycznych.

W przeciwieństwie do metafizyki tomistycznej, metafizyka Heideggera jest fenomenologiczna. Za podstawę rozważania o rzeczywi-

stości przyjmuje istnienie, lecz ogranicza to pojęcie do istnienia indywidualnego człowieka, do istnienia świadomego. Wyprowadza ono nie tylko istotę człowieka, której ciągłe tworzenie się jest procesem nieskończonym, ale wyprowadza również strukturę rzeczy. Człowiek według tego myśliciela, aktualizując swoje możliwości, tworzy nie tylko siebie. Jednocześnie tworzy świat dla siebie, nadając bytowi surowemu, światu samemu dla siebie - będącemu jedynie chaosem - sens. Przedmiotem badań Heideggera jest więc fenomen, tzn. świat uwikłany w świadomości ludzkiej i jej właśnie zawdzięczający swoje istnienie. Egzystencjalizm podkreśla podporządkowanie wszelkich czynności myślowych i wytworów naukowych, a nawet struktury świata - istnieniu, i to istnieniu ludzkiemu. Istnienie stanowi dla Heideggera najwyższą płaszczyznę odniesienia; w tomiżmie natomiast wszelkie rozważania metafizyczne odnosi się do Boga.

Egzystencjalizm

Zwykło się wskazywać na św. Augustyna i Pascala jako prekursorów tego nurtu filozoficznego ze względu na to, że uwzględniali oni w znacznie większej mierze niż pozostali filozofowie znaczenie intuicji i uczuć w poznawaniu świata. Pascal (1623-1662) twierdził, że człowiek jest trzciną myślącą. To znaczy w perspektywie świata przyrody jest kruchy i znikomy, lecz potężny mocą swojego rozumu. Podobnie jak Kartezjusz był przekonany o potędze rozumu i kultywował wiedzę naukową, zwłaszcza matematykę. Ale jednocześnie był pierwszym filozofem, który wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że poznanie naukowe nie jest wystarczające. Nie udziela odpowiedzi na cały szereg pytań, które mają istotne znaczenie dla życia każdego z nas. Fakt, że wiedza naukowa nie jest wystarczająca, skłania by zwrócić się ku intuicji serca i na tej drodze odpowiedzieć jak mamy żyć.

Sören Kierkegaard (1813-1855), filozof duński, jest uznawany za pierwszego egzystencjalistę. Filozof ten twierdził, że człowiek musi nieustannie dokonywać wyboru między albo - albo. Tą drogą następuje samookreślenie się. Bóg wywołuje w człowieku bojaźń, trwogę

i drżenie. Jesteśmy zmuszeni nieustannie wybierać nie mając gwarancji, że dokonany przez nas wybór jest właściwy. Ze względu na wartości, które odgrywają w istnieniu rolę naczelną - Kierkegaard dzieli ludzi na trzy typy: estetyczny, etyczny oraz religijny.

Te trzy typy to zarazem możliwe fazy w życiu człowieka, ale nie każdy musi przejść przez nie. Można na przykład pozostać do końca życia w fazie estetycznej. Człowiek, którego zalicza się do typu estetycznego charakteryzuje się stanem rozproszenia wewnętrznego. Ucieka przed określeniem hierarchii wartości i przed dokonywaniem wyboru, jest zmienny, ulega wpływom. Człowiek znajdujący się w fazie etycznej, odnosi swoje życie do wybranych przez siebie wyższych wartości, którym stara się być wierny. A więc żyje nie kierując się przyjemnościami, co czyni człowiek w fazie estetycznej. Istotne znaczenie ma dla niego poczucie obowiązku wobec przyjętych zobowiązań. Estetyzm według Kierkegaarda prowadzi do rozpacz lub nudy, pustki lub melancholii. Ci, którzy pozostają w fazie etycznej, w sobie muszą znaleźć oparcie. Tęsknią do drogowskazów, bowiem nie jesteśmy samowystarczalni, Faza religijna, którą osiąga niewielu, odznacza się odnajdywaniem oparcia poza sobą, tj. w Bogu. Pozostałe właściwości człowieka typu religijnego są podobne do tych, które charakteryzują ludzi pozostających w fazie etycznej. Ten ostatni wszelkie zakazy i nakazy ustanawia sam sobie, odrzucając wszelkie gotowe normy. Ma poczucie pełnej odpowiedzialności za siebie, podczas gdy człowiek, jeśli jest typem religijnym, to poddaje się z ufnością woli Boga.

Istnienie jest czymś, co wymyka się poznaniu rozumowemu. Człowiek nie tylko pojmuje, ale i przeżywa świat. Będąc wolny - jest ciągle zmuszany, by dokonywać wyboru i nie ma pewności, że dokonuje właściwego.

Stanowisko filozoficzne Kierkegaarda bywa określane mianem egzystencjalizmu psychologicznego.

Martin Heidegger, filozof niemiecki, żył w latach 1889-1976. Jest on razem z Jean P. Sartre'em (1905-1980) twórcą dwudziestowiecznego egzystencjalizmu.

Egzystencjalizm koncentrował uwagę na istnieniu człowieka w świecie. Odznacza się ono szczególną właściwością, a mianowicie tylko człowiek spośród wszystkich istot jest świadomy własnego istnienia. Stąd istnienie człowieka zostało określone mianem egzystencji.

Egzystencjaliści dokonali przewrotu w filozofii, bowiem do tej pory - jeśli pominąć sensualizm czy pozytywizm - przedmiotem dociekań filozoficznych była istota rzeczy. Egzystencjaliści głosili, że podstawą dla zrozumienia rzeczywistości jest egzystencja. Natomiast wcześniej istnienie traktowano jako coś dochodzącego do istoty i nie zmieniającego jej.

Punktem wyjścia egzystencjalizmu jest nie tyle istnienie pojęte abstrakcyjnie - co istnienie konkretnego indywidualnego człowieka. Egzystencja wyprzedza istotę, człowieka oraz strukturę rzeczy otaczającego świata. Świat sam w sobie, byt surowy, jak określa Heidegger, jest niepoznawalny. Sens nadaje mu poznający i zarazem przeżywający go człowiek. Również na tej drodze tworzą się wartości, których stwórcą jest człowiek. Egzystencjaliści podkreślają niemożliwość wyjścia poza ludzką subiektywność. Istnienie człowieka uznają za wartość naczelną i w nim szukają podstawy dla metafizyki oraz aksjologii. Świat wartości wyższych, czyli świat kultury, rezultat procesów intelektualnych oraz emocjonalno-wolitywnych, jest dostępny naszemu poznaniu.

Metafizyka tworzona przez egzystencjalistów jest metafizyką świata kulturowego - nie zaś świata przyrody. Egzystencjaliści stwierdzają niemożność wyjścia poza ludzką subiektywność. Ten nurt filozoficzny wyrósł z refleksji nad rolą jaką w życiu pełnią przedmioty wytwarzane przez człowieka i z traktowania wszelkiego poznania na wzór poznawania przedmiotów jako artefaktów. Wszelkie poznanie jest według Heideggera interpretowaniem podobnym do tego, jakie zachodzi w naukach humanistycznych. Przedmioty wytworzone są przedmiotami poznanymi. Mają wartość w tej mierze, w jakiej wchodzą w związek z istnieniem człowieka. Bez człowieka byłyby

pozbawione wartości, bowiem struktura przedmiotów zależy od ludzkich stanów uczuciowo-wolitywnych oraz poznawczych.

Egzystencjalizm odmawia rzeczywistości surowej sensu; przyznanie jej sensu wymagałoby według niego założenia, że istnieje świadomość Boża, obiektywna która pełni podobną rolę w stosunku do rzeczywistości surowej, jaką pełni świadomość ludzka wobec rzeczywistości kulturowej. Takie założenie byłoby niemożliwe do udowodnienia.

Stosunek między człowiekiem a światem zachodzi według egzystencjalistów nie tylko na płaszczyźnie poznawczej lecz również metafizycznej. Realizując swoje możliwości, człowiek nadaje sens światu, stwarza świat dla siebie. Dokonując wyboru wartości człowiek stwarza siebie i równocześnie wzór człowieka takiego, jakim powinien być według siebie. Wybieranie jest zarazem afirmacją określonych wartości. Wybór jest prawidłowy wówczas, gdy w wyborze zawarta jest intencja nadania wybranej wartości waloru powszechnego. W indywidualnym akcie wyboru człowiek powinien niejako angażować całą ludzkość. A więc mimo że nie ma żadnego gotowego systemu wartości, ani też gotowych norm postępowania - wybór dokonywany przez człowieka nie ma nic z dowolności. Sartre wyjaśnia to wskazując na analogię z tworzeniem dzieła sztuki. Otóż malarz jedynie pozornie maluje obraz w sposób dowolny; w procesie tworzenia wyraża siebie takim, jakim jest w czasie gdy maluje. Tak więc wybór wartości, podobnie jak namalowanie określonego obrazu, nie jest dziełem przypadku.

Człowiek najpierw istnieje, a dopiero później określa sam siebie. Stwarza sens i wartość rzeczywistości przerzucając w nią swoje możliwości. Człowiek nie może jednak decydować o swoim istnieniu; skok w istnienie odbywa się bez naszej woli.

Świat wartości jest światem dostępnym poznaniu w przeciwieństwie do świata przyrody. Poznanie jest według Heideggera interpretowaniem podobnym do tego, jakie zachodzi w naukach humanistycznych. Przedmioty są wytworzone, a więc zarazem poznane. Mają wartość związaną z istnieniem człowieka.

Człowiek jest tym, czym sam siebie uczyni. A więc nasza egzystencja zależy od świadomości i od woli. Jesteśmy tym, czym sami siebie uczynimy. Istnieje jednak pewna suma ograniczeń, która apriorycznie określa podstawową sytuację człowieka: konieczność istnienia, pracy, śmierci, pozostawania w środowisku ludzkim. Te ograniczenia, czyli powszechność ludzkiej kondycji odnoszą się do każdego. Określamy siebie poprzez swój stosunek do owych kondycji. Nie ma natury ludzkiej ale, jak pisał Sartre, wspólne są wszystkim ograniczenia. Pewne czyny są wyrazem próby oddalenia się od kondycji bądź też próbą przystosowania się do nich.

Egzystencjalizm koncentrował swoją uwagę wokół istnienia człowieka. Charakteryzuje go więc antropocentryczny punkt widzenia. Trudno jednak, chociaż niektórzy tak twierdzą, ujmować go jako współczesną postać nurtu sokratejskiego. Takie określenie jest mylące, aczkolwiek Sokrates interesował się wyłącznie człowiekiem. Mianowicie egzystencjaliści przewyżają w swojej filozofii nurt sokratejsko-kartezjański znamieny dla filozofii w Europie. Egzystencjaliści - inaczej niż przedstawiciele nurtu sokratejsko-kartezjańskiego - uznają ważność i znaczenie poznawcze sfery emocjonalno-wolitywnej człowieka. Nie traktują człowieka jako funkcji rozumu. Antropocentryzm egzystencjalizmu ma zarówno charakter teoriopoznawczy, jak metafizyczny oraz aksjologiczny. Ze względu na znaczenie przeżyć człowieka, egzystencjaliści wyrażają swoje poglądy nie tylko w formie traktatów, ale również powieści i dramatów, by podać jako przykład Sartre'a. Nic też dziwnego, że z nurtem tym są związani pisarze jak Camus, Kafka, czy z wcześniej żyjących - Dostojewski. Wiąże się to zresztą z tym, że Nietzsche - wybitny, a nie wymieniony tu jeszcze prekursor egzystencjalizmu, bardzo silnie oddziaływał swoją myślą filozoficzną na pisarzy i artystów.

Miejsce rozważań o człowieku w ogóle - zajęły w egzystencjalizmie dociekania nad istnieniem konkretnego człowieka. Istnieć, to znaczy przeżywać, być w świecie. Egzystencjaliści cenią to, co autentyczne i dlatego odsłaniają prawdę o człowieku biorąc pod uwagę sytuacje graniczne.

Niesłusznie moim zdaniem rozróżnia się w podręcznikach historii filozofii egzystencjalizm teistyczny (G. Marcel 1889-1973) oraz ateistyczny (np. P. Sartre). Zachodzą wyraźne różnice między np. Marcelem a Sartre'em, ale nazwa ateistyczny w odniesieniu do tego ostatniego filozofa wydaje się wątpliwa. Sartre nie głosi ateizmu, lecz uwyrażnia, że fakt istnienia Boga nie ma znaczenia dla odpowiedzialności człowieka za swoje własne istnienie. Niezależnie bowiem od tego czy Bóg istnieje, mamy kształtować siebie i swój stosunek do świata. Na siebie też mamy brać odpowiedzialność za swoje życie.

Egzystencjalizm Heideggera-Sartre'a odrzuca pojęcie obiektywnego sensu świata, bowiem wymaga to przyjęcia jakiegoś bytu, któryby ten sens pomyślał. Takie założenie byłoby nieuzasadnione. Sens nadaje światu przeżywający go człowiek. Nasuwa się tu porównanie z filozofią Kanta, która wpłynęła na egzystencjalizm. Otóż odpowiednikiem świata rzeczy samych w sobie jest w egzystencjalizmie - również niepoznawalny - byt surowy. Natomiast odpowiednikiem świata fenomenów jest świat ludzkiej kultury tworzony przez człowieka. Zarówno Kant, jak i egzystencjaliści, uprawomocnili swoiste właściwości człowieka przy szukaniu podstaw dla świata poznawalnego. Również koncepcja moralności w egzystencjalizmie ma wyraźne korzenie w kantyźmie, mimo wszelkich głębokich różnic między tymi poglądami filozoficznymi. Uprzywilejowanie przez Kanta rozumu człowieka decyduje o istotnej różnicy między egzystencjalizmem a kantyzmem.

W filozofii esencjalnej, m.in. w filozofii arystotelesowsko-scholastycznej, istnienie jest traktowane jako przypadek, jako własność wszelkiego bytu realnego (w odróżnieniu od bytu możliwego) - natomiast według filozofii egzystencjalnej istnienie wyprzedza istotę. Jeszcze raz podkreślam, że chodzi tu o istnienie samoświadome konkretne, czyli o egzystencję. Egzystencjalizm stanowi reakcję na tendencję przesadnego racjonalizmu, scjentyzmu i abstrakcjonizmu. Stanowi zwrot do empiryzmu wyrażający się w przyznaniu szczególnego znaczenia doświadczeniu indywidualnemu człowieka.

Charakterystyczne jest dla Heideggera uprzywilejowanie specyficznego, ludzkiego bytowania przy szukaniu podstaw dla metafizyki. Zajął ono miejsce poszukiwanej we wcześniejszych systemach istoty rzeczy. Tworząc ludzki świat, tj. świat kultury, człowiek zarazem się staje, tworzy siebie. Człowiek istnieje o ile realizuje swoje możliwości w świecie.

Karol Jaspers (1883-1969), filozof niemiecki, podkreśla, że człowiek nieustannie wybiera. Nie ma obiektywnych norm dla swoich decyzji. Świat nie jest uporządkowaną całością, aczkolwiek tego pragniemy. Odwołując się do Kanta, Jaspers podkreśla, że nie można odpowiedzieć na pytanie czym jest świat sam w sobie, jak również nie ma kryteriów pozwalających wybrać jeden z możliwych światopoglądów jako prawdziwy. Jaspers podkreśla, że człowiek pozostaje zawsze w jakiejś relacji do świata, jest w nim uwikłany, wiąże z nim swoje zamiary. Szczególne znaczenie mają sytuacje graniczne. Takie wydarzenia uświadamiają człowiekowi, że jest skazany na ciągłe akty wyboru, w których jest zdany wyłącznie na siebie. Innymi słowy jeśli chce się istnieć w sposób autentyczny, trzeba uświadomić sobie że istnienie splata się z wysiłkiem, cierpieniem i z perspektywą śmierci. Istnienie kończy się śmiercią, czyli pustką, ale mimo wszystko należy działać i urzeczywistniać swoje cele. Kontakt człowieka z bytem jest zawsze częściowy, ponieważ pozostaje się w określonej sytuacji i trzeba uświadomić sobie, że jest jeszcze byt, którego się nie doświadczyło.

Niemożliwa jest według Jaspersa metafizyka, czyli sądy o tym, co istnieje. Zawsze bowiem pozostajemy zamknięci w obrębie naszej świadomości. Właściwe też nam jest wykraczanie poza siebie ku czemuś, ku jakiejś transcendencji. Pojęcie transcendencji nie ma nic wspólnego z chrześcijańską koncepcją Boga osobowego. Stąd wątpliwe jest zaliczenie Jaspersa do egzystencjalizmu chrześcijańskiego.

Filozofia egzystencjalna, sięgając daleko w przeszłość, ma swoje korzenie w szkole sofistów, którzy pojmowali człowieka jako miarę wszystkiego. Inspiracją dla egzystencjalizmu była też - poza wymienionymi wyżej filozofami - filozofia życia. Zalicza się do filozofii życia następujących filozofów: Fryderyk W. Nietzsche (1844-1900),

Wilhelm Dilthey (1833-1911), Henryk Bergson (1859-1941), Max Scheler (1874-1928), Maurycy Blondel (1861-1949). Filozofowie ci krytykowali racjonalizm, podkreślając niewystarczalność pojęć abstrakcyjnych dla zrozumienia rzeczywistości. Uważano też, że poznanie należy traktować w ścisłym związku z życiem poznającego. Podkreślano ważność tego, co konkretne w przeciwieństwie do tego, co abstrakcyjne, jak również ważność bezpośredniego doświadczenia, w tym dążeń, uczuć i działań, w przeciwieństwie do czystego rozumowania. Filozofia życia stawiała się filozofią istnienia.

Egzystencjalizm Jaspersa ogranicza się do analizy indywidualnego istnienia. Można go określić mianem egzystencjalizmu indywidualistycznego. Natomiast Heidegger nadał egzystencjalizmowi postać teorii filozoficznej. Posługuje się metodą fenomenologiczną Husserla oraz metodą hermeneutyczną Diltheya. Metoda fenomenologiczna ma służyć do wnikania w istotę zjawisk stwierdzonych w doświadczeniu. Jest metodą myślowego docierania do istoty rzeczy. Metoda hermeneutyczna ma służyć do zrozumienia, do wnikania w sens przejawów życia. Dilthey uważał, że zamiast badać przeżycia - należy badać ich wytwory, wyrazy owych przeżyć. Zrozumienie wytworów człowieka wymaga ich rozważania w kontekście dziejów. Świadomość człowieka wyraża się w wytworach kulturowych. Husserl zmierza do poznania istoty - zaś Heidegger do poznania konkretnego istnienia ludzkiego.

Człowiek ma świadomość bytu innego niż on sam oraz świadomość bytu swojego. Metafizyka egzystencjalna uprzywilejowuje ludzkie bytowanie. Wszelki byt należy rozumieć odnosząc go do świadomości człowieka. Nie byłoby egzystencji, gdyby nie było jej relacji do świata. Świadomość nasza jest świadomością czegoś innego niż my sami. Nie ma świadomości czystej. Egzystencja ludzka i świat stanowią wyraz nierozdzielnej egzystencji określonej terminem *in - der - Welt - sein*. Poznajemy siebie i rzeczy o tyle, o ile nas interesują. Naszą egzystencję poznajemy poprzez świat. Nie można poznać nie odnosząc czegoś do siebie. Filozofia egzystencjalna nie analizuje bytu surowego z racji jego niepoznawalności, lecz odnajduje sens świata wytworzonego na drodze aktualizowania ludzkich możliwości. Jest to więc metafizyka świata kultury.

Egzystencjalizm w szczególny sposób, nieznanym wcześniej systemom filozoficznym, ceni wolność człowieka. Wielkość człowieka wiąże się z jego wolnością. Jesteśmy zdani na siebie. Rodzi to poczucie tragedii i bezsilności. Wielkość człowieka wyraża się w tym, że stwarza wartość świata przerzucając w niego swoje możliwości egzystencjalne. Egzystencjaliści postępują inaczej niż Kant czy pozytywiści, którzy wzorowali się na poznaniu przyrodniczym. Świadomość ludzka odgrywa w stosunku do świata kulturowego podobną rolę jak w filozofii esencjalnej Absolut w stosunku do rzeczywistości, którą egzystencjaliści określają mianem bytu surowego.

Fenomenologia

Edmund Husserl, filozof niemiecki, żył w latach 1859-1938.

Cechą świadomości według Husserla jest intencjonalność, to znaczy że jest ona świadomością czegoś. Inaczej mówiąc, świadomość jest skierowana ku przedmiotowi zewnętrznemu. Husserl odległy jest od psychologizmu. Uważa, że nie należy traktować stanów wewnętrznych jako świata odrębnego. Nie jest możliwa redukcja świata rzeczywistego do świadomości właśnie dlatego, że świadomość ma charakter intencjonalny.

Fenomenologia nie jest fenomenalizmem. Fenomen w terminologii Husserla jest tym, co dane bezpośrednio, a więc nie zachodzi różnica między światem zjawisk a światem bytu. Zjawisko czyli to, co się jawi w poznaniu. Husserl odległy jest od poglądu według którego czymś innym są fenomeny, świadomość i rzeczy same w sobie.

Husserl nie twierdzi, że poza świadomością człowieka nie ma bytu. Stwierdza jedynie, że świadomość jest zawsze świadomością bytu. Redukcja fenomenologiczna stanowi właśnie redukcję bytu poznawanego do bytu danego świadomości. Poznaje się byt jako korelat świadomości.

Husserl jest krytycznie nastawiony nie tylko do psychologizmu, ale polemizuje również z pozytywizmem podkreślając, że filozofia ma właściwy sobie przedmiot dociekań. Jest więc wyrazicielem ten-

dencji maksymalistycznych. Przedmiotem dociekań filozofii jest ogląd intelektualny istoty. Nauki przyrodnicze jedynie wyjaśniają zjawiska tego świata, natomiast filozofowie rozumieją ich istotę. Bezpośrednie poznanie istoty rzeczy odbywa się w drodze oglądu ejdetycznego.

Husserl zmierza do stworzenia metody filozoficznej, która umożliwiłaby osiągnięcie wiedzy pewnej. Uważa, że poznanie nie jest zależne od psychiki podmiotu poznającego. Dzięki tej metodzie, filozofia stałaby się nauką autonomiczną, to znaczy niezależną od nauk szczegółowych i mającą swój własny przedmiot dociekań. W tym czasie panował pozytywizm filozoficzny, według którego filozofia nie ma właściwego sobie przedmiotu badań i nie ma też właściwej dla siebie metody naukowej. Pojmowano filozofię jako możliwie niesprzeczny zbiór wyników nauk szczegółowych. Husserl krytykował pozytywizm. Wskazywał, że taka synteza wyników nauk szczegółowych prowadziłaby do relatywizmu w filozofii ze względu na przeobrażenia w naukach, odrzucanie teorii uznanych wcześniej za prawdziwe oraz ze względu na zmiany zainteresowań uczonych.

Według Husserla filozofia ma wychodzić z oglądu intelektualnego istoty, czyli z intuicji eidetycznej. Ma stosować metodę fenomenologiczną. Fenomen Husserl pojmuje jako to, co dane bezpośrednio. A więc fenomenologia to nauka o zjawiskach, ale nie ma nic wspólnego z fenomenalizmem. Fenomenalizm głosi, że poznajemy wprost fenomeny i że niepoznawalny jest przedmiot transcendentny (rzecz sama w sobie w kantyźmie).

Zadaniem filozofii jest bezpośrednio ujęcie istoty przedmiotu za pomocą oglądu, czyli intuicji intelektualnej. Intuicja intelektualna jest nazywana również oglądem eidetycznym. Dzięki tej intuicji ujmuje się wprost istotę jako fenomen świadomościowy. To poznanie wprost jest przeciwstawione poznaniu przez rozumowanie. Należy podkreślić, że intuicja intelektualna w filozofii Husserla nie jest aktem irracjonalnym. Filozof ten nadaje więc intuicji sens odmienny od potocznego.

Husserl nie przeczy, że byt istnieje poza świadomością człowieka, ale bada korelat poznania, czyli byt intencjonalny. Właśnie charakterystyczną cechą świadomości jest jej intencjonalny charakter, jest skierowana na przedmiot, jest świadomością czegoś. Redukcja poznawanego przedmiotu do fenomenu świadomości czystej, do jej korelatu, nazywa się redukcją fenomenologiczną, inaczej epoche. Polega to na zawieszeniu sądu o istnieniu świata. Natomiast redukcja eidetyczna eliminuje elementy empiryczne jako jednostkowe cechy w celu ujęcia czystej istoty. Świadomość czystą Husserl odróżnia od świadomości empirycznej, czyli psychofizycznej. Husserl nazywa ją czystą, ponieważ podkreśla w ten sposób, że jej właściwością jest skierowanie się na przedmiot. Świadomość byłaby niezrozumiała bez odniesienia intencjonalnego do przedmiotu.

Mówiąc językiem kantowskim, wypaczeniem sensu fenomenologii byłoby przeciwstawianie fenomenów - rzeczom samym w sobie. Fenomen oznacza przeżycie intencjonalne świadomości czystej. Intuicja ujmuje istotę bytu jako immanentnego, czyli jako korelatu świadomości. To co dane, czyli to, co obecne, inaczej fenomen nie jest przedmiotem doświadczenia empirycznego, lecz bezpośredniego przeżywania świadomości czystej.

Husserl rozumie istotę jako sens, inaczej jako znaczenie fenomenu. Pojęcie i istota nie odnosi się więc do rzeczy bytujących niezależnie od naszej świadomości. Husserl podobnie jak Kant nie przeczył istnieniu rzeczy transcendentnych, lecz wyłączył je poza zakres poznania. Intuicja eidetyczna pozostaje postulatem jak twierdzi Husserl.

Roman Ingarden (1893-1970) polski fenomenolog rozwijał twórczo myśl Husserla. Rozwijał zwłaszcza estetykę. Prowadził dyskusje krytykując znamienne dla polskiej filozofii dwudziestolecia międzywojennego orientację minimalistyczną.

Spengler

Ten niemiecki filozof, żyjący w latach 1880-1936, doczekał się rozgłosu dla swoich poglądów. Głosił policentryzm kulturowy, krytykując nadmierne znaczenie, które zwykło wiązać się z kulturą europejską. Na marginesie dodam, że poglądy Spenglera warto na nowo dziś przemyśleć w związku z tworzeniem się wspólnot europejskich i narastającym poczuciem odrębności tego kontynentu.

Spengler podkreśla, że żadna z kultur nie ma i nie wniosła uprzywilejowanego miejsca w dziejach. Niewłaściwe byłoby określanie, którejs z nich jako bardziej wartościowej od pozostałych. Każda kultura jest niepowtarzalna. Nie ma uzasadnienia megalomania Europejczyków, którzy uważają się za rodziców i wychowawców kultur powstających na innych kontynentach. Spengler porównuje europocentryzm ze stanowiskiem ptolemejskim w astronomii. Swój pogląd zestawia z odkryciem Kopernika. O ile więc Kant dokonał odkrycia kopernikańskiego w dziedzinie teorii poznania, o tyle Spengler jest twórcą odkrycia kopernikańskiego w dziedzinie filozofii kultury.

W poglądach Spenglera dochodzi do głosu umiarkowany agnostycyzm. Twierdzi, że świat jest wieczną zagadką i tajemnicą. Wiedza naukowa w większym stopniu przybliża właściwości człowieka, aniżeli właściwości świata. Jest projekcją naszego umysłu. Wiedza i wiara stanowią źródła poznania. Nie chodzi tu o wiarę religijną, lecz o wiarę w obiektywne istnienie świata oraz możliwości poznania go. Tych dwóch podstawowych twierdzeń niepodobna udowodnić. Rzeczywistość jest obiektywna, ale nasze poznania - subiektywne, a nawet indywidualne. Treść poznania zależna jest od podmiotu poznającego.

Wiedza naukowa pełni właściwie tę rolę, która dawniej należała do magii. Podobnie jak magia - wiedza naukowa ma ośwoić człowieka z nieznanym i obcym mu światem. Prawa naukowe można porównywać z zaklęciami czarownika, który tą drogą zmniejsza lęk człowieka przed nieznanym światem. Człowiek woli zadowolić się pozorami poznania aniżeli przeżywać trwogę płynącą z świadomości cze-

gość obcego i niepoznanego. Woli wierzyć w swoją wiedzę. Istotne, zdaniem Spenglera jest to, że mimo ograniczonego poznania zdolni jesteśmy działać.

Pełnię człowieczeństwa osiągają ci, którzy tworzą świat kultury. Najmniejsze znaczenie filozof ten przypisuje intelektualistom, którzy koncentrują się na wysiłku poznawczym. niepomnie wyżej ceni ludzi czynu.

Ludzkość nie ma żadnego szczególnego celu do spełnienia. Tworzone więc rodzaje kultur również nie służą jakiemuś nadrzędnemu celowi. Kulturę ujmuje Spengler na wzór uduchowionego organizmu. Jej przeciwieństwo stanowi cywilizacja, zaskrzepła w bezruchu i pozabawiona życia wewnętrznego. Jest ona wyrazem starości określonego rodzaju kultury i jej ostatnim etapem.

Każda kultura, podobnie jak człowiek, przeżywa dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość. Indywidualny rozwój duchowy pozostaje w zależności od rodzaju duchowości danej kultury. Każda z kultur, po osiągnięciu swoich najwyższych możliwości twórczych starzeje się, a następnie przemija. Lękając się śmierci i czując bezbrzeżne osamotnienie w obliczu niemożliwego do poznania świata przyrody - człowiek tworzy kulturę. Ta stwórcza moc człowieka pozostaje w harmonii z tęsknotą, by urzeczywistnić możliwości, które w nas tkwią. Tragizm zawiera się w tym, że nie tylko nasze istnienie, ale również tworzony świat kultury czeka nieunikniona śmierć. Nasze uduchowanie skłania nas do czynów heroicznych; tworząc dzieła kulturowe, czyli dążąc do urzeczywistnienia tkwiących w nas możliwości mamy świadomość przemijalności, nietrwałości rezultatów naszych możliwości twórczych. Wraz z narodzinami świata kultury zaczyna się świadomość czasu, którego zdaniem Spenglera pozbawieni są ludzie pierwotni i dzieci. Czas ma charakter subiektywny oraz indywidualny. Czas jest równoznaczny z przeżywaniem i doznawaniem, stawaniem się, związany jest z naszą wolą.

Kultura - dzieło człowieka - przynosi cierpienie, bowiem pogłębia naszą świadomość. W rezultacie prowadzi do głębokiego przeży-

wania następującego rozdwojenia. Otóż mamy poczucie odrębności od świata i zarazem przynależności do niego. Świat kultury staje się pierwotny, zaś wtórny w stosunku do niego jest świat przyrody. Ten pozorny paradoks ma źródło w systemie nauczania, który sprawia, że odnosimy się do świata przyrody poprzez to, czego nauczyliśmy się o nim.

Świat przyrody pozostaje pierwotny jedynie w przeżyciach ludów pierwotnych, dziecka które jeszcze nie chodzi do przedszkola czy szkoły, jak również w przeżyciach wielkich artystów, którzy mocą swej wrażliwości i uczuciowości nawiązuje bezpośredni kontakt ze światem przyrody. Świat sam w sobie jest zapewne stały i niezmienny. Leży poza granicami świadomości człowieka. Świat przez nas poznany i zarazem stwarzany, to świat jednoznacznych zdarzeń stawiania się i przemijania.

Strukturalizm

Claude Lévi-Strauss, filozof francuski (1908). Jest twórcą nowego kierunku filozoficznego, zaś impulsem stała się jego wiedza etnograficzna. Do czasu opublikowania przez niego dzieł, przyjmowano na ogół pogląd o ewolucyjnym rozwoju ludzkości, który doprowadził do cywilizacji w Europie. Współcześnie żyjące pierwotne plemiona traktowano jako ślady wczesnych faz rozwojowych ludzkości. Natomiast Lévi-Strauss twierdzi, że poznając ludy pierwotne odkrywa się nie przeszłość lecz to, co trwale związane z mentalnością człowieka i tworzoną kulturą. Filozof ten stara się ustalić co stanowi strukturę kultury nie podlegającą ewolucji i zespoloną z istnieniem ludzkości. A więc interesuje go to, co trwałe i uniwersalne w obyczajach i w języku. Filozof ten przeprowadza analogię z teorią Freuda, który badał doświadczenia dzieciństwa, ażeby podkreślić pewne trwałe struktury, które mają wpływ na człowieka dorosłego.

Strukturalizm powstał więc jako rezultat interpretacji faktów stanowiących przedmiot zainteresowania etnografów. Ponadto do powstania strukturalizmu przyczyniły się też dociekania lingwistyczne. Odróżniając język i mowę, lingwiści badali to, co w języku jest nie-

zmienne i trwałe. Badano więc strukturę języka. Te badania ugruntuowały strukturalizm Lévi-Straussa. Posługując się mową - ukonkretnieniem języka - jesteśmy na ogół nieświadomi obiektywnych reguł języka.

Ze strukturalizmu wyłania się obraz człowieka, który żyjąc w społeczeństwie odtwarza, nieświadomie na swój własny sposób, niezmiennie struktury. Przykładem podstawowych niezmiennych struktur są obrzędy, podział na dobro i zło, formuły grzecznościowe, powiązanie ludzi z zasadami pokrewieństwa, reguły dotyczące przyrządzania potraw, czy określające sposób ubierania się. Te struktury określają relacje między człowiekiem a człowiekiem.

Lévi-Strauss krytykuje, przyjmowaną na ogół jako oczywistą, ideę postępu. Jego zdaniem społeczeństwa w dalekiej przeszłości, czy też dwudziestowieczne, nie różnią się w swojej strukturze. Można mówić jedynie o odmiennościach między społeczeństwami, w których dochodzi ład oraz integracja, jak również o społeczeństwach charakteryzujących się wewnętrznymi sprzecznościami. Zarówno te pierwsze, jak i drugie typy społeczeństw urzeczywistniają takie same struktury.

Jednym z najbardziej znamienitych poglądów głoszonych przez strukturalistów jest krytyka pojęcia postępu, które funkcjonowało od czasu oświecenia w sposób niepodważalny. Nie mniejsze znaczenie ma teza o niezmiennych strukturach funkcjonowania społeczeństw.

Wnioski płynące ze strukturalizmu przypominają pod pewnym względem przewrót kopernikański Spenglera. Mianowicie Lévi-Strauss wykazał podobieństwa kultur tworzonych na różnych kontynentach w różnym czasie. Teoria ta daje podstawę, by upatrywać w Indiach czy Chinach - w zestawieniu z krajami europejskimi - doskonałości myśli filozoficznej. Strukturalizm wywarł wpływ, między innymi, na językoznawstwo (Noam Chomski) i na psychologię filozoficzną (Jean Piaget).

Russell

Bertrand Russell, filozof angielski, żył w latach 1872-1970. Jest jednym z twórców kierunku filozoficznego określanego mianem neo-realizm. Ojcem tej szkoły jest George E. Moore, również filozof angielski, żyjący w latach 1873-1958. Russell był socjalistą i pacyfistą. Głosił teorię neutralnego monizmu. Duch i materia skonstruowane są z tego samego tworzywa. Podstawowym tworzywem są zdarzenia. Ciała to łańcuch wrażeń, zaś świadomość - łańcuch przeżyć. Filozofia jego zdaniem nie rozwiązuje problemów, formułuje pytania. Traktuje filozofię jako naukę różniącą się w sposób istotny od teologii. Bo- wiem ta ostatnie opiera się na autorytetach.

Genezę wiary religijnej wiąże Russell z lękiem przed śmiercią oraz z niewiedzą. Religia przejawia się organizacji określonego kultu, w ustalonych dogmatach, oraz nakazach moralnych. Spośród twórców religii najwyżej ceni Buddę, m.in. dlatego, że nie domagał się posłuszeństwa i nie oddziaływał strachem przed wieczną karą. Krytykuje chrześcijańską etykę seksualną oraz wytworzone przez chrześcijaństwo poczucie grzechu. Odrzucił chrześcijaństwo mając niespełna dwadzieścia lat, ale podkreślał, że również nie da się uzasadnić naukowo ateizmu.

Bliski był mu pogląd Hume'a. Zadanie filozofii upatrywał w krytycznej analizie założeń i wyników nauk przyrodniczych. Dobro i zło są to jego zdaniem kategorie emocjonalne. Cenił sprawiedliwość, życzliwość i przyjaźń. Stąd też głosił pacyfizm jako warunek urzeczywistnienia tychże wartości.

Russell sformułował swoje poglądy pacyfistyczne wychodząc z utylitaryzmu. Był przekonany, że właściwe i lepsze od dotychczasowych rozwiązania polityczne czy społeczne można osiągnąć na drodze racjonalnych ustaleń. Pacyfizm głoszony przez Russella wiązał się z praktycznymi wskazaniem, z kształtowaniem charakteru. Wiąże też pacyfizm z usuwaniem przesądów systemu edukacyjnego. Człowiek powinien być wychowany w kulcie możliwości twórczych. Będzie wtedy bardziej harmonijny, czyli mniej okrutny dla innych.

Nie tylko pisał o pokoju, ale czynnie starał się zaszcześcić pacyfizm wygłaszając odczyty czy też biorąc udział w demonstracjach o takim charakterze.

Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset, filozof hiszpański, żył w latach 1883-1955. Inspiracje dla swoich poglądów czerpał z filozofii Nietzschego i Bergsona. Jego stanowisko bywa określane mianem racjonalizmu.

Twierdzi on, że jednostki i narody odkrywają w poszczególnych epokach prawdy im odpowiadające. Głoszone prawdy są zdeterminowane indywidualnością twórców oraz epoką. Głosi więc relatywizm i płynącą z niego tolerancję. Należy wysłuchać każdą prawdę, zaś odrzucać ustalenia dogmatyczne. Ortega y Gasset głosząc ten pogląd występuje jako rzecznik nowej Europy, którą jego zdaniem należy utworzyć.

Filozof ten krytykuje tradycyjny racjonalizm podkreślając znaczenie wiedzy intuicyjnej. Uważa, że wartością fundamentalną i zarazem centralną jest życie. Dla zrozumienia życia rozum jest bezsilny. Człowiek jest bowiem bytem przekształcającym się i otwartym na nowe możliwości. Sposobem rozumienia człowieka jest dotarcie do jego historii. Ortega y Gasset stwierdza, że człowiek nie ma natury lecz ma historię.

Faktem pierwotnym, poznawalnym przez człowieka, jest jego własne indywidualne życie. Wszelka inna realność jest wtórna do tej pierwotnej. Istnienie człowieka odznacza się wolnością. Ograniczają nas rozmaite okoliczności wyborów. Ten trud podejmowania decyzji to zarazem zmaganie się z okolicznościami. Uświadamiamy sobie w takich momentach osamotnienie płynące z odmienności cech indywidualnych. Każdemu z nas grozi odejście od własnego autentyzmu. Stąd znaczenie kontemplacji, która pozwala odróżnić ja od nie - ja.

Ludzie nie są sobie równi, ponieważ wkładają większy lub mniejszy wysiłek w rozwój człowieczeństwa. Konsekwencją tego jest podział na masę i elitę. Człowiek, który tworzy część masy jest za-

dowolony z siebie takim, jakim jest. Człowiek, który stanowi część elity stawia sobie wymagania i narzuca wysiłek w kierunku rozwoju wewnętrznego. Postawę takiego człowieka, nawiązując do neokantyzmu, można określić mianem społecznego indywidualizmu. Troszczy się bowiem nie tylko o kształtowanie własnego ja, ale zarazem podejmuje działania zmniejszające zagrożenia, które przynosi nasza cywilizacja. Ci, którzy tworzą elitę są ludźmi czynu, co ich odróżnia od ludzi tworzących masę.

Z punktu widzenia faktycznej nierówności ludzi - Ortega y Gasset krytykuje ustrój demokratyczny. Osiągają w nim władzę ludzie przeciętni. Ponadto z demokracją wiąże się stan zagrożenia, bowiem rządy wybranych polityków, nie przygotowanych do tej roli, wywołują niezadowolenie. Ten chaos umożliwia objęcie władzy przez jednostki silne i narzucające jakieś formy totalitaryzmu.

Życie innego człowieka jest jedynie domniemaną rzeczywistością. Tylko moje własne życie jest faktem namacalnym. Człowieka znamionuje odniesienie do drugiego człowieka. Inny, to znaczy odpowiadający na nasze działania, to ten, kto się odwzajemnia w jakiś sposób. A więc nasze życie przebiega w stosunku do drugiego człowieka. Jest to właściwość znamionująca tylko człowieka. To współodpowiadanie przybiera również postać agresji czy okrucieństwa. Dlatego każdemu człowiekowi zagrażać może inny człowiek. Stąd też naszemu życiu towarzyszy walka. Ale też Ortega y Gasset podkreśla, że spotkanie drugiego człowieka pozwala uświadomić sobie odrębność własnego ja. Człowiek nie może istnieć w pełnym tego słowa znaczeniu bez odniesienia do kogoś.

Człowiek, pojmowany jako konkretna jednostka, zostaje nasycony informacjami ukształtowanymi przez określone społeczeństwo. Jeśli postępuje się wbrew nim trzeba się liczyć z represjami. Znaczna część ludzi, właśnie tych tworzących masę, nie weryfikuje poglądów zaszczepianych przez społeczeństwo. Ulega więc sterowaniu. Opinie i poglądy uznawane w danym społeczeństwie jako słuszne, wywierają silny nacisk. Tą drogą społeczeństwo pełni władzę nad jednostką. Zadaniem elity jest zaszczepianie idei, jej zdaniem słusznych

dla danego społeczeństwa. Każdy z nas powinien określić sens swojej egzystencji. Jak pisał ten filozof: ja jestem mną i moimi okolicznościami. Uczłowieczając świat kształtujemy zarazem siebie. Mamy więc misję do spełnienia.

W prawidłowym społeczeństwie powinna być wyraźnie wyodrębniona elita duchowa, złożona z jednostek troszczących się nie tylko o rozwój intelektualny, ale również o emocjonalno - wolitywny. Owa elita tworzy wartości kulturowe oraz powinna nakreślić cele życia zbiorowego zgodne z interesami wszystkich. Masy nie są zdolne do kierowania swoim losem. Działania mas pozbawione przywództwa elity grożą katastrofą. Przewodzić powinni ci, którzy odznaczają się szczególnie wysoką wrażliwością. Oni przewidują przyszłość. Wszelkie mniejszości w określonym państwie, a więc słabsze od tych, którzy faktycznie sprawują władzę, powinny uzyskiwać dla siebie wolność działania. Problem polega na tym, że z takim stanem rzeczy nie chcą pogodzić się ludzie przeciętni, tworzący masę.

Ortega y Gasset krytykuje demokrację także i z tego powodu, że w ustroju tym masy narzucają wszystkim obywatelom swoje poglądy i obyczaje. Umysły przeciętne i banalne pragną zniewolić swoimi wartościami innych. Masa to ludzie, którym nie można przypisać jakichś swoistych wartości. Masę tworzą ludzie przeciętni, a więc nie można stawiać znaku równości między masą a chłopami czy robotnikami. Masę tworzą również ci zaliczani do warstwy inteligencji, a odznaczający się wąskością horyzontów, nikłą wrażliwością, wąską specjalizacją. Tak więc można wśród masy odnaleźć też na przykład lekarzy, inżynierów czy profesorów uniwersytetu.

Człowieka tworzącego masę interesuje przede wszystkim własny dobrobyt. Nie czuje więzi z innymi, ani też poczucia odpowiedzialności za świat kultury i cywilizacji. Społeczeństwo amerykańskie jest, jego zdaniem, wyrazistym przykładem społeczeństwa złożonego z masy. Poważne niebezpieczeństwo zawiera się w tym, że ludzie tworzący masę uważają własną przeciętność za stan oczywisty, są pozbawieni autokrytycyzmu. Nie poszukują własnego przeznaczenia, czyli inaczej mówiąc ideałów, które miałyby wyznaczyć ich istnienie.

Masa nienawidzi tego, co nie jest nią samą, jak zauważa Ortega y Gasset, i chce narzucać innym własne poglądy. Politycy wyrażają poglądy mas. Starają się uzyskać ich aplauz po to, by mieć wystarczającą liczbę głosów w kolejnych wyborach. Politycy nie służą więc urzeczywistnianiu ideałów elity.

Santayana

Filozof hiszpański, żył w latach 1863-1952. Określany jest często jako filozof amerykański, ponieważ rozpoczął pisanie dzieł mieszkając już w Stanach Zjednoczonych. Jego filozofia tworzyła się w opozycji wobec zastanej w tym państwie cywilizacji oraz dysproporcji między kulturą materialną a kulturą duchową. Filozof ten krytykował znamienne dla Stanów Zjednoczonych: utylitaryzm, praktycyzm i kult techniki.

Santayana wiązał twórczość filozoficzną z twórczością poetycką. Właściwe mu estetyczne przeżycia oraz wielka wyobraźnia uwarunkowały poglądy filozoficzne. Santayana głosi istnienie bezsubstancjalnego świata ideałów. Nie jest to byt w ścisłym tego słowa znaczeniu; ideały te bytują w świadomości człowieka. Wartości te wyznaczają cele wysiłków duchowych człowieka, prowadząc do moralnego oraz estetycznego doskonalenia się.

Poznanie rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do człowieka ma być oparte o wcześniejszą analizę świadomości i doświadczenia wewnętrznego. Granica między immanentną czyli podmiotową sferą rzeczywistości a zewnętrzną sferą rzeczywistości staje się w filozofii Santayany nieostra. Ideały - wytwór świadomości człowieka - wywierają wpływ na działania ludzkie. Poznanie świata - zewnętrznego w stosunku do podmiotu - zachodzi przy pomocy zmysłów, intelektu jak również przeżyć i wyobrażeń. Człowieka łączy ze światem nie tylko wiedza racjonalna ale również sztuka i religia. Ujmuje rzeczywistość z innego punktu widzenia i stara się zbliżyć człowieka do świata. Sztuka, nauka czy religia dokonują humanizacji i antropologii środowiska, w którym człowiek żyje.

W poglądach tego filozofa dochodzi do głosu irracjonalizm, który zbliża go do egzystencjalizmu. Całkowicie nową wartością, którą Santayana wprowadza do filozofii jest uprawnienie przez niego poznania poetyckiego na równi z filozoficznym i wskazanie szkodliwości odejścia człowieka XX wieku od świata przyrody. Funkcję poznawczą w jego filozofii pełni wyobrażenia na równi z intuicją. Bolesław Leśmian, który był nie tylko poetą ale również eseistą, pisał w duchu Santayany, że człowiek pierwotny powinien być dla nas, ludzi XX wieku, wzorem do naśladowania, ponieważ był silnie zespolony ze światem przyrody. Jak wyrażał to poetycko - człowiek pierwotny był zatopiony w zieleni. Pomiędzy nim, a jego pojęciami nie tworzyła się przepaść.

Ceniąc wyobrażenia i przeżycia estetyczne, Santayana ceni zarazem rozwój wiedzy naukowej. Głosząc irracjonalizm nie deprecjonuje poznania intelektualnego. Uwyrażnia jednak pozytywną rolę czynnika wyobrażeniowego i fantazji w życiu człowieka. Istnienie pozbawione tego staje się pospolite. Dlatego też ceni poezję, sztukę, literaturę oraz religię, które zaspokajają pozaracjonalne potrzeby człowieka. Przyczyniają się do doskonalenia wewnętrznego oraz ubarwiają nasze życie. Jak wynika z dzieł tego filozofa, wiara religijna i poezja nie różnią się istotnie między sobą. Religia jest określonym rodzajem poezji i nie spełnia funkcji poznawczych w stosunku do świata zewnętrznego.

Religia wnosi baśniowość do życia i zaspokaja potrzeby emocjonalne oraz wyobrażeniowe. Idealny świat przyszłości, w istnienie którego nakazują wierzyć poszczególne wyznania religijne, to świat w którym mamy osiągnąć pełnię szczęścia. Jest to poetycka wizja i można porównać to z sytuacją dziecka, którego wyobrażenia znajduje zaspokojenie w baśniach. Poezja podobnie jak na przykład religia zaspokaja irracjonalne tęsknoty człowieka.

Popper

Austriacki filozof, wykładający w latach II wojny światowej w Nowej Zelandii, a potem w Anglii, Karol Popper (1902-1994) po-

czątkowo przyjmował poglądy Marksa. Był przekonany, że komunizm pozwoli na stworzenie bardziej sprawiedliwego świata. Jednakże doszedł do wniosku, że nie da się pogodzić równości z wolnością. Odszedł od swojego pierwotnego stanowiska i zbliżył się do liberalizmu wskazując na wolność jako na podstawową wartość. Utrzymywał kontakty z Kołem Wiedeńskim.

Uważa, że nie można naukowo prognozować przyszłych losów ludzkości. Twierdzi, że ludzkość od wieków skłania się ku podległości dogmatom, co jest wyrazem słabości - bądź też potrzeba wolności bierze górę.

Głosił racjonalizm, ale poddawał krytyce poglądy Platona, czy Hegla za dogmatyczny racjonalizm. Swoje stanowisko określił mianem racjonalizmu krytycznego.

Punktem wyjścia jego dociekań było poszukiwanie kryterium pozwalającego odróżnić naukę od pseudonauki. Niemożność ostatecznego poznania prawdy sprawia, że celem poszukiwań poznawczych powinny być teorie najbliższe prawdy. Dążenie do pewności, to w ocenie K. Poppera, złudny cel. Filozof ten krytykuje scjentyzm, który wyraża się w dogmatycznej wierze w niepodważalność wyników nauk.

Wiedza naukowa, jak twierdzi, ma charakter hipotetyczny. Walka o byt eliminuje niektóre spośród hipotez. Cenił teorię Darwina, a zwłaszcza jego ewolucjonizm. Rozszerzył zakres stosowalności teorii Darwina na problemy wiedzy naukowej. Rozwój wiedzy jest wynikiem tego, co Darwin określał mianem doboru naturalnego. Otóż wiedza składa się z hipotez, które zwyciężyły w swojej walce o byt. Eliminowane są błędne ludzkie przekonania - nie zaś człowiek, który je przyjmuje.

Krytyczny racjonalizm doprowadza Poppera do wniosku, że problem ludzkości zawiera się w błędach zarówno prawicy, jak i lewicy. Są to stanowiska odległe od racjonalizmu i prorokujące na przykład przyszłość ludzkości i określane, rzekomo nieuchronny proces, który do tego ma doprowadzić.

Ostrej krytyce poddaje Popper racjonalizm Platona, dotąd z reguły niekwestionowany. Określa go mianem pseudoracjonalizmu. Charakterystyczną cechą tego krytykowanego przez Poppera racjonalizmu jest przekonanie, że rozum elity społecznej jest nieomylny i prowadzi do osiągnięcia prawdy. Ocenia ten pogląd jako autorytarny intelektualizm, jako pychę płynącą z przekonania o własnej wyższości intelektualnej.

Racjonalizm skrajny głosi, że rozum jest samowystarczalny. Racjonalizm krytyczny odrzuca ten pogląd i wiąże się z przekonaniem, że człowiek nie kieruje się wyłącznie rozumem. Sfera irracjonalna odgrywa również istotną rolę. Rozum jedynie porządkuje chaos emocji, doznań, namiętności. Tak pojęty racjonalizm stanowi zdaniem Poppera alternatywę wobec przemocy i skłania do prowadzenia dyskusji, ażeby dojść w społeczeństwie do porozumienia. Autorytaryzm jest niemożliwy do pogodzenia z racjonalizmem w rozumieniu tego filozofa.

Wskazując, że żadnego poglądu nie można uznać za pewny i ostatecznie udowodniony - Popper odrzuca tym samym wszelkie autorytety. Nie głosi jednak relatywizmu. Wiaże krytyczny racjonalizm z teorią prawdy absolutnej. Uwyrażnia to ludzką niewiedzę i błędy w dochodzeniu do prawdy.

Relatywista widząc spierające się strony stwierdza, że obydwie mogą mieć rację w tym samym stopniu. Natomiast według stanowiska Poppera, czyli racjonalizmu krytycznego - jedna ze stron reprezentuje błędny pogląd, że druga strona jest w błędzie lub obydwie strony są w błędzie.

Rozum świadomy własnych ograniczeń, prowadzi do postawy szacunku dla drugiego człowieka. Wyrazem szacunku jest brak chęci zniewalania kogokolwiek. Można podporządkować namiętności rozumowi, dzięki czemu uniknęlibyśmy nietolerancji, inkwizycji, czy wojen religijnych.

Popper dzieli społeczeństwa na otwarte czyli demokratyczne oraz zamknięte, czyli totalitarne. Do wrogów społeczeństwa otwartego

czyli gwarantującego jednostkom wolność oraz możliwość racjonalnej krytyki zalicza m.in. Heraklita, Platona, Arystotelesa, Hegla, Marksa. Podstawą społeczeństwa otwartego jest racjonalizm krytyczny. Wolność jednostek jest ograniczona jedynie koniecznością respektowania wolności pozostałych jednostek. Człowiek o ile jest wolny powinien koncentrować swoje wysiłki na tworzeniu lepszej przyszłości niż doświadczana teraźniejszość.

Pragmatyzm

Wprawdzie ten nurt filozoficzny powstał na kontynencie amerykańskim, ale wpływa w ostatnich dziesięcioleciach coraz mocniej na świadomość Europejczyków. Dlatego też należy uwzględnić go w książce mimo, że tytuł określa iż przedstawione zostaną poglądy filozoficzne w Europie. Pragmatyzm oddziałuje silnie, bowiem w sposób powierzchowny szerzy go kultura masowa. Z krajów europejskich najsilniej oddziałuje na Anglię.

Twórcą pragmatyzmu był William James. Ten pierwszy słynny filozof amerykański żył w latach 1842-1910. Warto tu odnotować jego przyjaźń z wybitnym polskim mesjanistą, a mianowicie Wincentym Lutosławskim.

James głosił empiryzm, uważał, że w sposób bezpośredni doznajemy wolność woli oraz doświadczamy istnienia wyższego świata. Oczywiście doznania mogą być złudne, należy brać pod uwagę możliwość halucynacji. Stąd istotne znaczenie dla pragmatyzmu jest twierdzenie, że prawdziwe są te doznania i te poglądy, które są przydatne w postępowaniu.

Życie psychiczne interpretował jako potok doznań, strumień świadomości. Wiąże to z nader prostą dyrektywą naszych działań. Mianowicie istotne są konsekwencje naszych poglądów. Sprawdzanie się ich w życiu ma uzasadnić akceptację tych poglądów. Pragmatyzm należy więc pojmować jako metodę i zarazem teorię prawdy. James zakwestionował klasyczną teorię prawdy głoszącą, iż wyrazem prawdziwości jest zgodność naszego poznania z rzeczywistością. Zdaniem

Jamesa nie można porównywać naszego poznania z rzeczywistością, ponieważ pozostajemy zamknięci w kręgu naszych możliwości poznawczych. Prawda nie jest niezmienna. Jest stworzona przez nas i stanowi narzędzie działania. John Dewey, również amerykański filozof, żyjący w latach 1859-1952, twierdził że prawdziwość poznania to tyle, co skuteczność działania. Jego poglądy określa się mianem instrumentalizmu.

Zarówno w poglądach Jamesa, jak i Deweya zaznacza się konsekwentna dla empiryzmu niechęć do tego, co abstrakcyjne. Filozofowie ci cenią to, co konkretne, co użyteczne. Wartość poglądów nie wiąże się z adekwatnością ich w stosunku do świata lecz ze skutecznością działania.

Pragmatyści uznali, że wartościowe jest to, czego się pragnie. Nie ma obiektywnych wartości. Dokonując ocen nie bierze się pod uwagę kryteriów moralnych, czyli dobra i zła, lecz konsekwencje dla istnienia człowieka. Brak obiektywnych wartości, jak również niemożliwość ustalenia obiektywnej ich hierarchii decyduje o poszukiwaniu przez człowieka nie tylko wiedzy ale również wiary.

Pragmatyzm głosi relatywizm oraz utylitaryzm. W świetle tych poglądów następuje przewyższenie wyrazistej różnicy zachodzącej między powinnością a bytem. Na gruncie pragmatyzmu niemożliwe jest rozważanie wartości samych w sobie. Mają one znaczenie ze względu na cele ludzkiego działania.

Postmodernizm

Nazwą postmodernizm określa się zjawiska w najnowszej filozofii, jak również w sztuce i obyczajach, słowem w kulturze najnowszej, które są wyrazem protestu wobec tradycyjnie rozumianego humanizmu. Stąd określenie: antyhumanizm. Teoretycy postmodernizmu sygnalizują kryzys podstawowych zasad na których opierał się rozwój nowoczesnej kultury. Nurt ten kwestionuje pretensje literatury i sztuki do prawdy. Twórca postmodernistyczny to ten, który wybiega w przyszłość.

Postmodernizm należy pojmować jako te tendencje w naszej dzisiejszej kulturze - w tym filozofii - które kontynuują literaturę i filozofię przełomu XIX i XX wieku, czyli modernistyczną. Bywają też głosy, które wskazują połowę naszego stulecia jako koniec ruchu modernistycznego, co budzi wątpliwości co do sensu tego terminu, a więc również i co do sensu terminu postmodernizm. Są też głosy, które w strukturalizmie dostrzegają najistotniejsze źródło inspiracji dla utworzenia postmodernizmu.

Postmoderniści przestają kultywować znaczenie rozumu, które towarzyszyło ludzkości przez ponad dwadzieścia wieków w naszej europejskiej kulturze. Nie jest to jednakże pogląd całkowicie oryginalny, gdy zważy się, że wcześniej Freud wyraził podważał przekonanie o autonomiczności i dominacji rozumu. Wykazał dominację podświadomości, którą człowiek może kontrolować w ograniczonym zakresie. Zмага się dziś, w postmodernizmie, oddziaływanie różnorodnych teorii psychologicznych, mających swoje korzenie w teorii Freuda. Postmodernizm kwestionuje absolutyzm w dziedzinie teorii wartości. Następuje więc w konsekwencji utrata punktu odniesienia dla własnego istnienia.

Postmodernizm, jak wskazuje nazwa, jest kontynuacją modernizmu, ale zawiera w sobie protest wobec cywilizacji technicznej, wyraża rozczarowania związane z tą cywilizacją. Kwestionując możliwości poznawcze człowieka, niektórzy spośród postmodernistów podkreślają, że w życiu praktycznym są pewne absolutne wartości, przyjmowane ze świadomością niemożności ich racjonalnego uzasadnienia. Mają więc znaczenie w życiu praktycznym. Świat tak, jak został faktycznie ukształtowany, niszczy nasze człowieczeństwo i utrudnia pełny rozwój możliwości indywidualnych. Świat utracił więc sens i niektórzy z postmodernistów pragną go zmienić. Wiąże się to z przyznaniem szczególnego znaczenia sztuce nowoczesnej; przyczynia się ona do kształtowania nowej wrażliwości i poszerza horyzonty człowieka. Tak więc obok pesymizmu dochodzi też do głosu optymizm w postmodernizmie. Podkreślając ograniczone możliwości ludzkiego poznania - postmoderniści nawiązują do Kanta, do jego po-

glądów o istnieniu niepoznawalnego świata rzeczy samych w sobie oraz do koncepcji świata fenomenów, które są zależne od człowieczych możliwości poznawczych. A więc postmoderniści wyrażają zwątpienie w ludzkie możliwości poznawcze.

Postmoderniści, a w tym Derrida, podkreślają, że w naszej obecnej kulturze utrwalone jest złudzenie - określane mianem metafizyki obecności, że jesteśmy zdolni nawiązać kontakt z przedmiotami. Wierzymy w ich obecność, w obiektywny, rzeczywisty świat. Postmoderniści podważają ścisły związek słowa i znaczenia. Język się usamodzielniał i stanowi autonomiczną rzeczywistość. Nie odtwarza świata poza nami, lecz stwarza nową rzeczywistość.

Sztuka w postmodernizmie odchodzi od odniesień do świata rzeczy oraz od odniesień do świata idei. Termin postmodernizm został wprowadzony w latach siedemdziesiątych naszego stulecia. Jest prądem nie poddającym się możliwości jednoznacznego zdefiniowania z racji swej różnorodności. Stanowi opozycję wobec pojęć filozoficznych i artystycznych XX wieku.

Niewątpliwie cechą postmodernizmu jest afirmacja pluralizmu światopoglądów jak również pluralizmu w dziedzinie filozofii, obyczajów. Wiąże się więc on z tolerancją w stosunku do wszelkiego rodzaju mniejszości. Dzięki temu człowiek epoki postmodernistycznej może w sposób wolny wyrażać drzemiące w nim siły i poglądy. Nie jest to wyraz obojętności czy bierności, lecz przejaw uznania relatywizmu wartości. Ojcem filozofii postmodernistycznej jest Jean Francis Lyotard (1924). Jego zdaniem język powinien być przedmiotem badań i tą drogą można wskazać problemy filozoficzne czy na przykład polityczne. Nie jedność lecz wielość jest czymś dla niego podstawowym. Filozof jego zdaniem powinien pozbyć się złudzeń, że odnajdzie trwałe punkty odniesienia.

Jednym z najwybitniejszych filozofów postmodernizmu jest Jacques Derrida (1929), filozof francuski. Wprowadził do filozofii termin: dekonstrukcja. Dekonstrukcjonizm jest sposobem myślenia, który doszedł do głosu w przybliżeniu w ostatnim dziesięcioleciu.

Określa się go mianem antyhumanizmu. W filozofii tej dochodzi do głosu poczucie niewiary w człowieka, poczucie niespełnienia, świadomość zniewolenia i osaczenia. Wiąże się to z traktowaniem świata jako tajemniczego i zagrażającego człowiekowi. Również kontakt z drugim człowiekiem następuje z trudności porozumieniu się. Są to odczucia zgodne z oceną intelektualną.

Według Derridy człowiek traktuje siebie jako przedmiot działania nie poznanych sił, które nim władają. W doświadczeniu dochodzi do głosu poczucie bezradności i świadomość ulotności i kruchości człowieczego istnienia. Śmierć na wojnie, czy w obozach zaostrza poczucie bezsensowności ludzkich działań, często zresztą heroiczych. Nieporozumieniem też wydaje się przekonanie człowieka o zajmowaniu uprzywilejowanego miejsca w kosmosie. Dzisiejsze czasy wykazują złudność idei humanistycznych. Złudą okazała się też oparcie poznawcze świata poprzez wiedzę naukową. Ponadto psychoanaliza prowadzi do uświadomienia człowiekowi, że nie mogą być spełnione chęci dotarcia do własnego ja.

Dekonstrukcjonizm powątpiewa w możliwość zarówno poznania świata, jak i poznania samego siebie. Z filozofii tej wyłania się niewiara w to, że ludzkość stanie się rzeczywistą wspólnotą. Człowiek zawsze wędruje, zmierza ku czemuś, nic nie jest pewne i raz na zawsze ustalone.

Humanizm wielokrotnie doprowadził w dziejach do przemocy w imię człowieczeństwa. Wszak w imię pojmowania człowieka jako tworu boskiego niejednemu raz w dziejach stosowano ją w stosunku do innowierców. Wciąż na nowo ginie człowiek i dzieje się to w imię rozmaitych idei. Niektórzy twierdzą, że człowieczeństwo jest czymś nieokreślonym, bardziej przedmiotem wiary niż wiedzy.

Nazwa dekonstrukcjonizm ma wskazywać, że destrukcji uległo pojęcie podmiotu oraz pojęcie przedmiotu. Język i artystyczne środki wyrazu nie prowadzą do nawiązywania wzajemnych kontaktów. Również wątpliwym sposobem porozumienia się człowieka z innymi są dzieła literackie. Filozofia jest według niego rodzajem pisarstwa.

Czytając również w swoisty sposób piszemy, ponieważ nadajemy nowy sens temu, co przeczytane. Filozofia tego myśliciela wiąże się z filozofią języka.

New Age

Trudno o ściśle i precyzyjne określenie prądu kulturowego jakim jest tworzący się w naszych czasach ruch New Age czyli Nowa Era. Zespala on to, co różnorodne i odmienne. Związany z New Age nowy sposób widzenia świata uprawnia wszelkie możliwe poglądy, w tym uprawomocnia wszystkie religie, jak również indywidualne interpretacje religijnych poglądów. Wyznawcy New Age są przekonani, że nastąpi wiek pokoju. Powstanie tym samym, nowy typ społeczeństwa. Przemiana świadomości zadecyduje o istotnych zmianach.

Jest to ruch kulturowy nie zaś ściśle filozoficzny. Jeżeli jednak poświęcam mu nieco miejsca w tej książce, to dlatego, że rozwija problematykę aksjologiczną.

Charakterystyczną właściwością New Age jest dążenie do głębokiego związku ze światem przyrody i respektowanie jej praw. Stąd postulat idei ekologicznych, czy na przykład właściwego odżywiania się. W tym ma też źródło aprobata z różdżkarstwa, bioenergoterapii czy homeopatii. Twórcy New Age przywiązują znaczenie do rozmaitych technik psychoterapeutycznych. Przenoszą do Europy metody Dalekiego Wschodu. Źródłem inspiracji dla tego ruchu jest teozofia. Warto tu dodać, że stanowi ona opozycję wobec tendencji pozytywistycznych i neopozytywistycznych w filozofii. Teozofia wywierała też wpływ na pisarzy i artystów, by wymienić przykładowo Mondriana, Kandinskiego, czy Strawińskiego. Na New Age wpływ mieli między innymi Teilhard de Chardin, C.G. Jung, Aldous Huxley, Carl Rogers, Abraham Maslow. Ruch ten nawiązuje też do wiedzy zawartej w astrologii, jego przedstawiciele organizują seanse spirytystyczne.

Wielość rozmaitych zjawisk składa się na New Age. Charakterystyczne jest wskazywanie na niezbędność rozwoju duchowego czło-

wieka. Można interpretować New Age jako przejaw protestu wobec konsumpcyjnych postaw ludzi naszych czasów. Niektórzy sięgają do wartości pierwotnego chrześcijaństwa, zaś inni do wartości świata pogańskiego. Bóg jawi się raczej jako wszechpotężna siła niż osoba. Ulega negacji przekonanie o niezbędności kapłanów jako osób pośredniczących między człowiekiem a Bogiem. Niektórzy głoszą panteizm. A więc dostrzegają sakralny wymiar świata przyrody. Płyne stąd szczególnie umocnienie idei ekologicznych. Narasta coraz bardziej powszechne przekonanie, że nie wystarcza rozwój intelektualny; nie mniej istotny jest rozwój emocjonalno-wolitywny.

New Age odległy jest od materializmu, odnosi się krytycznie do kultu cywilizacji i jest nastawiony antyseptycznie. Nawiązuje do dawnych tradycji, głosi irracjonalizm oraz znaczenie przeżyć mistycznych.

Człowiek powinien być oceniany stosownie do poziomu jego rozwoju duchowego. Należy dążyć do rozwoju swoich możliwości twórczych na własną odpowiedzialność, pamiętając o drugim człowieku. Wiąże się ten postulat z odrzuceniem prawd absolutnych. Bezwzględna wartość wolności znajduje wyraz w głoszonym konsekwentnie, przez twórców New Age, relatywizmie wartości.

Warunkiem pełnego ziszczenia się New Age jest pogłębiona świadomość znacznej części ludzkości. Idzie o stworzenie globalnego społeczeństwa, w którym zostaną przewyciężone podziały ludzi na rasy, narody, wyznania religijne, partie polityczne, płeć czy podziały stosownie do skłonności seksualnych.

Ten lepszy świat od dotychczasowych ma tworzyć każdy z nas. Wymaga to rozwoju wewnętrznego i obdarzania życzliwością drugiego człowieka. Z perspektywy przyszłej epoki duchowego indywidualizmu - nasza, końca XX wieku, jawi się jako kultywująca nadmierne wartości materialne i ulegająca kulturze masowej. A więc kultura nie sprzyjającej rozwojowi duchowemu. Poszerzanie świadomości i powszechny program urzeczywistniania samego siebie - to wartości charakteryzujące New Age.

Pacyfizm i wolność oraz transpersonalizm zajmą miejsce - w co wierzą twórcy New Age - dotychczasowych idei słusznych wojen, patriotyzmu przesyconego od wieków niechęcią do obcych, czy nacjonalizmu prowadzącego do wojen. Zamierać będą instytucje kościelne od zarania dziejów pragnące władzy politycznej, by wspomnieć przykład odległy - walkę o inwestyturę prowadzoną w średniowieczu między papiestwem a cesarstwem.

Pogłębiany rozwój duchowy nie może opierać się o formy zinstytucjonalizowane. Okaże się zbędna rola kapłanów. Twórcy New Age głosząc wartość rozwoju duchowego, pozostawiają indywidualnej decyzji wybór drogi, nie narzucając gotowych rozwiązań w żadnej dziedzinie. Wolność autentyczna bowiem jest czymś odmiennym niż podleganie gotowym kodeksom moralnym i narzuconym autorytetom, które wskazują rzeczywiste dobro. Według przedstawicieli New Age stanowi to ograniczenie wolności i prowadzi w konsekwencji do totalitaryzmu.

VII. FILOZOFIA W POLSCE

Lutosławski

Pamięci Heleny Babiniczowej

Polski filozof, żył latach 1863-1954. Swoje stanowisko filozoficzne ugruntował poprzez wnikliwe badanie dzieł Platona. Dzięki temu, że publikował rozprawy początkowo w obcych językach jest znany w krajach europejskich. W 1897 roku uzyskał międzynarodową sławę dzięki ogłoszeniu wyników badań nad chronologią dzieł Platona. Ewolucja myśli tego filozofa została udokumentowana w 1899 roku. Przyjechał do Krakowa, wcześniej wykładając m. in. na uniwersytecie w Kazaniu. Od przyjazdu do Krakowa datuje się działalność Lutosławskiego mająca na celu krzewienie własnych poglądów filozoficznych. Kontynuował idee romantycznych wieszczów podkreślając, że jego stanowisko jest przejawem polskiej filozofii narodowej. Propagował polską filozofię za granicą. Na przykład w latach 1907-1908 miał cykl wykładów w Stanach Zjednoczonych. Starał się też powołać do życia stowarzyszenie, które szerzyłoby świadomość narodową i przyczyniało się do odrodzenia moralnego społeczeństwa. W Szwajcarii i Londynie powstała Wszechnica Mickiewiczowska. Zaś w Polsce Towarzystwo Eleusis. W latach 1920-1929 wykładał na uniwersytecie w Wilnie. Cenił filozofię nie tylko jako naukę teoretyczną, ale również dostrzegał jej praktyczne zastosowanie w polityce, gospodarce czy pedagogice. James uznawał Lutosławskiego za jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów. Jednakże w Polsce miał on duże trudności i nieprzychylną atmosferę w kręgach akademickich. Źródła tego należy upatrywać w dominacji szkoły lwowsko-warszawskiej.

W oparciu o poglądy Teichmüllera sformułował podstawy swojej metafizyki. Nie mniej istotny wpływ odegrała polska filozofia romantyczna. Lutosławski twierdził, że polska filozofia romantyczna zsyntetyzowała cząstkowe prawdy, które doszły do głosu w dziejach historii filozofii.

Lutosławski przejął od Lotzego koncepcję metafizyki jako wiedzy opartej na naukach szczegółowych, ale nie sprowadzalnej do syntezy tych nauk. Metafizykę uznaje jako wiedzę bezwzględną, mającą dociekać istoty bytu. Metafizyka opiera się o poznanie zawarte we wszystkich dziedzinach nauki. Jest poparta wewnętrznym przeświadczeniem myśliciela. Zdaniem Lutosławskiego taka prawdziwa wiedza nie może być sprzeczna z prawdziwą wiarą religijną, ponieważ wspólny jest dla nich przedmiot dociekań, to znaczy istota bytu. Ceni wysoko poznanie rozumowe nawet wtedy, gdy objawienie boskie zaczyna odgrywać w jego filozofii większe znaczenie. Wiedza rozumowa przynosi pewność.

Samodzielne dochodzenie do prawdy nobilituje człowieka i decyduje o jego wejściu do elity duchowej ludzkości. Szczególne miejsce w tej elicie przypada filozofom, którzy odznaczają się szczególną niezależnością w sposobie myślenia. Mają zaufanie do własnego rozumu. Zdaniem Lutosławskiego artyści wskazują często nie na rozum lecz - natchnienie jako źródło swojej twórczości. Lutosławski pojmuje je jako wyraz wpływu doskonalszej istoty na duszę. Filozof ten przypisuje szczególne znaczenie prawdom filozoficznym. Mianowicie, odznaczają się one intersubiektywną komunikowalnością. Z tego powodu Lutosławski polemizuje z Kantem, aczkolwiek cenił go jako wielkiego mędrca stawiając w hierarchii filozofów tuż po Platonie. Ale odrzuca kantowski podział rozumu i odmawianie tradycynej metafizyce miana nauki.

Lutosławski krytykował też empiryzm i podkreślał, że wiedza jest tworzona przez rozum i odchodzi od poznania doświadczalnego. Złudzenia związane z poznaniem zmysłowym narzucają się nam - zaś poznanie prawdziwe trzeba tworzyć mocą ludzkiego rozumu. Wiedza zaczyna się od przewyciężenia naiwnego poznania potocznego przyjmującego istnienie i obraz świata w oparciu o wrażenia zmysłowe. Właśnie od tego i związanego w następstwie pytania - jaki jest byt, zaczyna się filozofia grecka. Zdaniem Lutosławskiego zawarte są w niej, w załączku, wszystkie rozwiązania metafizyczne. Aczkolwiek są one różne, to jednak nie wykluczają się. Każde zawiera ele-

ment prawdy. W starożytnej Grecji, na co zwraca uwagę Lutosławski, ukształtował się materializm, idealizm, oraz panteizm - a do tych stanowisk sprowadza się historia filozofii. A więc wiedza rozwijając się poprzez wieki odznacza się ciągłością. Jest wyrazem narastającego rozwoju świadomości.

Lutosławski krytykuje panteizm interpretując go jako formę monizmu; zgodny z duchowymi potrzebami człowieka jest jedynie pluralizm. Odrzucając również materializm oraz idealizm - filozof ten głosi spirytualizm. Twierdzi, że jedyną substancją są dusze indywidualne.

Życie społeczne, jak podkreśla omawiany tu filozof, rozwija się od despotyzmu do demokracji konstytucyjnej, co jest wyrazem wzrostu świadomości, że przysługuje każdemu wolność. Ludzkość przechodzi już od epoki myśli do epoki czynu. Wiąże się to z narastaniem samoświadomości.

Doświadczamy przy pomocy zmysłów, że świat istnieje; natomiast własne *ja* w sposób bezpośredni. Substancją jest indywidualna dusza, którą poznaje każdy rozwinięty duchowo człowiek. Oddziałują na siebie. Pogląd Lutosławskiego na duszę, bywa określany mianem monady otwartej, by podkreślić różnice w stosunku do poglądów Leibniza o całkowitej izolacji monad. Lutosławski głosi możliwość i niezbędność współdziałania istot rozwiniętych duchowo. Odrzucając determinizm podkreśla, że monady, czyli owe jaźnie, odznaczają się wolnością, która narasta. Miarą osiągania wyższego stopnia świadomości i samoświadomości przez wysoko rozwinięte jaźnie jest określenie w sposób wolny własnych celów, a więc nie wypełniają one jakiegoś z góry założonego planu.

Pluralizm indywidualnych substancji, dualizm duszy i ciała, wolność woli - oto podstawowe elementy metafizyki Lutosławskiego. Pluralizm substancji wiąże się z poglądem, że są one duchowe i różnią się między sobą doskonałością. Ciało to monady niższego rzędu, podległe duszy. Pojmuje on materię jako narzędzie duszy odchodząc w istotny sposób od tradycyjnego rozumienia dualizmu ciała i duszy.

Jaźń jest nieśmiertelna. Jej rozwój duchowy może jedynie wyjaśnić teoria reinkarnacji. Osiągnięcie wolności wiąże się z wcześniejszym wcielaniem duszy. Doskonałość zaś przekracza warunki na Ziemi i wskazuje na inny świat doskonalszych duchów.

Płeć Lutosławski pojmuje jako fazę w bytowaniu jaźni. Płeć jest czymś niepełnym, wymagającym dopełnienia w płci przeciwnej. Szczególnie ceni miłość wolną od namietności zmysłowych i jest przekonany, że bliski związek dusz może utrzymać się przez szereg wcieleń. Taki szczególny związek dusz, dopełniony miłością, wymaga całkowitej wolności, braku ingerencji społecznych czy religijnych. W pewnych fragmentach swoich dzieł Lutosławski wyraża apoteozę uczuć narodowych. Trudno, ustalić czy ceni ją wyżej od miłości kochołków.

W drodze przeżycia mistycznego dochodzi się do poznania Boga - Stwórcy wszystkich jaźni. Jest niepoznawalny. Wykracza poza granice ludzkich pojęć i wyobraźni. Poznanie mistyczne jest z natury swej niekomunikowalne i nie poddające się możliwości sprawdzenia go. Stwierdzenie istnienia Absolutu jest wyrazem przeświadczenia określonego człowieka. Inni mogą przyjmować istnienie Absolutu, bo na przykład darzą autorytetem kogoś, kto doznaje mistycznego poznania Boga. Bóg jest przedmiotem wiary. Tak więc ceniąc wysoko rozum jako źródło poznania, Lutosławski przyjmuje również przeżycia mistyczne, czyli uczucia, jako źródło poznania.

Ceniąc rozwój duchowy człowieka, filozof ten opracował teorię kształcenia charakteru. Realizował to w ruchu Elsów, zrzeszającym w okresie międzywojennym wybrane kręgi inteligencji w całej Polsce. Propagował w nim poczwórną abstynencję: od alkoholu, tytoniu, hazardu i rozpusty. Twierdził, że wszelkie nałogi są wyrazem podporządkowania woli monadom cielesnym. Wskazując jak należy rozwijać siłę woli, czerpał między innymi z nauk Dalekiego Wschodu, czy wodolecznictwa. Własne doświadczenia wyraził w książce o charakterze autobiograficznym „Jeden prosty żywot”.

Bliski był Lutosławskiemu polski romantyzm. W tym duchu stwierdzał, że naród - nie zaś jednostka - stanowi część ludzkości.

Naród to związek podobnych sobie jaźni połączonych sympatią i wspólną pracą. Cenił też naród jako podmiot twórczości. Świadomość narodowa przewyższa błędy indywidualizmu, który nie wytwarza więzi z innymi i poczucia odpowiedzialności za nich. Miłość do narodu stanowi szczególną syntezę miłości do kochanki oraz do Boga. Wartość człowieka objawia się w czynach.

Fiszer

Nasze odduchowione czasy - nasycone płytkim materializmem, w tym kultem osób przedsiębiorczych - wymagają odrodzenia wartości godnych naśladowania. Dla nas obecnie szczególne znaczenie mają autorytety wyrastające ponad podziały światopoglądowe. Autorytety, które byłyby punktem odniesienia do naśladowania dla ludzi o różnych poglądach moralnych i politycznych.

Takim autorytetem jest bez wątpienia Franciszek Fiszer. Budzi najgłębszy szacunek ze względu na charakteryzującą go jedność myśli, słów i działań oraz - tak rzadki obecnie u nas również w świecie filozofów - nonkonformizm. Fiszer stanowi wzór do naśladowania, bowiem wartością nadrzędną była dla niego wolność światopoglądowa. Niezależność poglądów cenił niepomrotnie wyżej niż wartości materialne czy tzw. karierę.

Żyjemy w czasach wzmacniającej się deprecjacji filozofii i samozniewolenia światopoglądowego. W latach 1950-1989 nastąpił w Polsce upadek znaczenia filozofii ze względu na zależność jej od polityki. Ten upadek znaczenia filozofii utrzymuje się po 1989 roku, bo oto filozofowie marksiści w swej większości nagle stali się zwolennikami filozofii chrześcijańskiej czy szkoły lwowsko-warszawskiej. Wzmaga to nieufność do filozofii. Dominuje konformizm.

Franciszek Fiszer nie zmieniał poglądów dla korzyści. Nie schlebiał nikomu również i wtedy, gdy stracił majątek. Jego przywiązanie do wartości duchowych i niezależność w tej dziedzinie budzi najgłębszy respekt. Narzuca się porównanie Franciszka Fiszera z Sokrate-

sem. Powinniśmy być dumni, że mamy Fiszera - polskiego Sokratesa. Żył w latach 1860-1937.

Trzeba przybliżyć postać Franciszka Fiszera, bowiem szerzą się poglądy pragmatyczne oraz nihilistyczne i narasta upadek wartości podstawowej: prawdy wewnętrznej. Otóż Fiszer - podobnie zresztą jak Sokrates - nie pisał dzieł. Oczyszczał umysły swoich rozmówców z błędnych poglądów. Przygotowywał tym samym do kształtowania poglądów zgodnych z cechami indywidualnymi swojego rozmówcy. Fiszer zdawał sobie sprawę, że nie ma wartości absolutnych, że każdy z nas powinien wykrystalizować indywidualny pogląd na temat wartości, również wartości moralnych. Pomagał w tym - podobnie jak Sokrates. To znaczy nie narzucał swojego stanowiska lecz wyzwalał wewnętrznie. Wzmacniał odwagę, by formułować i głosić poglądy własne, często nie popularne, inne niż wyznawane przez większość społeczeństwa. Fiszer pomagał wyzwalać się spod nacisku poglądów tradycyjnie uznawanych za niepodważalne. Pomagał też uporać się z tym, co Franciszek Bacon określał mianem idoli jaskini. Chodzi tu o łatwość z jaką przyjmujemy poglądy najbliższego otoczenia za swoje własne. Fiszer ujawniał lenistwo myślowe, które sprawia, że nie zastanawiamy się nad problemami o istotnym znaczeniu dla naszego życia. Ujawniał wygodnictwo, którym się tak często kierujemy i brak poczucia odpowiedzialności za własne istnienie. To właśnie sprawia, że rozrastają się w nas instynkty naśladowcze, stadne prowadzące do tego, że naśladujemy sposób życia otaczających nas ludzi oraz ich poglądy i ich wierzenia religijne. Nie mamy - w swej większości - odwagi, by żyć po swojemu i by myśleć, mówić i działać w sposób odznaczający się daleko idącą konsekwencją.

Franciszek Fiszer był nie tylko filozofem; był też mędrce. To trzeba podkreślić, bowiem w naszych czasach nastąpiło rozdzielenie wiedzy i mądrości. Mądrość i wykształcenie przestały wiązać się w sposób konieczny ze sobą. Franciszek Fiszer nie był profesorem uniwersytetu ale właśnie jego - można określić mianem mędrca. W sposób pozbawiony jakichkolwiek uprzedzeń i ograniczeń - wolny też od ograniczeń religijnych - poszukiwał prawdy i tworzył swój pogląd

filozoficzny. Postępował więc inaczej niż wielu naszych filozofów, którzy uprawiają najchętniej historię filozofii nie wypowiadając i nie formułując dla ostrożności własnego stanowiska.

Franciszek Fiszer poszukiwał prawdy. Warto to dziś przypomnieć, bo nawet wielu spośród filozofów ceni wyżej karierę niż prawdę. Fiszer poszukiwał prawdy i pozostawał ponad wszelkimi podziałami religijnymi, politycznymi, filozoficznymi. Krzewił prawdziwą hierarchię wartości, ceniąc najwyżej absolutną niezależność myśli i spontaniczność uczuć i doznań. Był człowiekiem pełnym. Nie był jedynie intelektualistą; był mędrcem rozwiniętym intelektualnie i zarazem uczuciowo.

Jego filozofia wychodząca od negacji, uproszczeń, nagromadzonych uprzedzeń myślowych, skłonności do naśladownictwa - krzewiła przede wszystkim wartość wolności światopoglądowej i szacunek dla poglądów odmiennych, choćby były one reprezentowane przez małe kręgi wyznawców. Fiszer miał odwagę polemizować ostro z poglądami filozoficznymi, które dominowały u nas w latach 20 - lecia międzywojennego: ze szkołą lwowsko - warszawską, a więc z jedną odmian pozytywizmu filozoficznego.

Poglądy filozoficzne Fiszera nie zostały przez niego opublikowane. Notował je w brulionie, o losie którego niewiele wiadomo. Można jego stanowisko filozoficzne rekonstruować z utrwalonych wspomnień spisywanych głównie przez artystów. Bo właśnie w tym artystycznie - filozoficznym świecie czuł się najlepiej. Kazimierz Błeszyński w swych wspomnieniach porównuje Fiszera do aktora, którego twórczość kończy się wraz z życiem. Fiszer improwizował swoją filozofię. Natchnieniem dla niego był kontakt z drugim człowiekiem. Można porównać Fiszera z wielkim myślicielem XX w - Sartrem - który tworzył swe traktaty filozoficzne w kawiarni spragniony kontaktów z żywym człowiekiem. Traktaty metafizyczne.

Fiszer był filozofem - co nie jest częste - który przeżywał pytania metafizyczne. Udręka wynikająca z trudności znalezienia odpowiedzi - była jego udziałem. Udręka niewiedzy to jego codzienne doświadczenie.

W swojej metafizyce Fiszer nawiązywał do Schuberta von Sol-derna (Lipsk). Głosił zależność istnienia świata od świadomości człowieka. Negował istnienie bytu transcendentnego. Głosił idealizm teo-riopoznawczy immanentny - np. filozofowie chrześcijańscy głoszą realizm w dziedzinie teorii poznania. Według Fiszera - mówiąc prościej - świat to barwy, dźwięki, wonie; świat, a więc to, co zawarte we wrażeniach, myślach i uczuciach człowieka. Nie ma świata niezależnego od świadomości człowieka. Nie ma więc według niego obiektywnie istniejącej materii czy energii, nie ma gotowego obiektywnego świata ani zaświatów. Zależność istnienia świata od człowieka prowadziła Fiszera do wniosku, że twórczość jest kategorią podstawową. Zawarty jest w tym heroizm - bo wartości kulturowe przemijają. Żyć, to znaczy tworzyć, inaczej - być wolnym i swobodnie wyrażać własne poglądy w czynach. Tworzyć siebie i świat kultury - oto sens istnienia. Fiszer rozwijał metafizykę twórczości. Pokazywał, że baśnie naukowe i baśnie religijne ograniczają naszą wolność intelektualną, co wpływa negatywnie na twórczość. Rozwój duchowy człowieka ma odbywać się w sposób wolny od jakichkolwiek zniewoleń oraz bez szukania oparcia w instytucjach. Wiedzie ku pytaniom metafizycznym.

Przybliżanie poglądów Fiszera, jego obecność w naszych czasach, mogłaby nie tylko wzbogacić naszą kulturę i nadać jej bardziej pluralistyczny charakter, ale też przyczynić się do odrodzenia wartości, których znaczenie Fiszer poświadczał swoim życiem. Redaktor Zenon Piechociński doprowadził do wybudowania w Pniewie koło Łomży, pomnika utrwalającego pamięć Łomżyńskiego Sokratesa.

Filozofia w Polsce po II wojnie światowej na tle filozofii międzywojennej

W filozofii w Polsce po drugiej wojnie światowej, wyodrębniam cztery okresy. Pierwszy z nich to lata 1945-49, stanowiące kontynuację okresu międzywojennego - mimo licznych ofiar wojennych.

Drugi okres, lata 1950-56, to narastanie znaczenia marksizmu nastawionego na polemikę przede wszystkim z dominującą przed wojną szkołą lwowsko-warszawską.

Trzeci okres rozpoczął się, przyjmijmy umownie, w roku 1957 i trwał do roku 1989. Obok dominujących: marksizmu i tomizmu - dochodzą do głosu inne jeszcze nurty filozoficzne, wśród nich nie istniejące w okresie międzywojennym. Przy czym filozofia chrześcijańska w różnorodności swoich nurtów osiąga znaczenie nieporównywalnie większe niż w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Czwarty okres rozpoczął się, przyjmijmy, w roku 1989. Dominuje w nim filozofia chrześcijańska, ale odżywają też w środowisku akademickim idee szkoły lwowsko-warszawskiej.

W okresie po II wojnie światowej w różnym czasie do szczególnego znaczenia dochodzą dwa ośrodki akademickie filozofii chrześcijańskiej. Lata 1954-70 to okres wzmożonego rozwoju filozofii w ATK: tomizmu uprawianego w jak najściślejszym związku z naukami przyrodniczymi oraz z psychologią, jak również w dyskusji z innymi prądami filozoficznymi. Były to poza tym lata, w których wykładana była filozofia rozwoju Bolesława Gaweckiego, a także mesjanizm ceniony przez Wiktora Wąsika. Program studiów filozoficznych wymagał od studentów zdobycia wiedzy z zakresu nauk ścisłych jako podstawy dociekań filozoficznych.

Po 1970 r. wzrasta z kolei znaczenie KUL-u i stworzonej przez o. Mieczysława A. Krąpca, w nawiązaniu do Gilsona, tzw. szkoły lubelskiej. Oddziaływała ona silnie na ATK. W związku ze śmiercią w tym okresie wybitnych profesorów tej Akademii, decydujących o jej dawnej randze i odrębności - zatarły się obecnie w dziedzinie filozofii teoretycznej różnice w sposobie uprawiania filozofii w obu uczelniach.

Ostatnia wojna światowa jest najczęściej pojmowana jako cezura rozdzielająca odmienne okresy. Poszczególne kierunki filozoficzne i ich rozwój można jednak rozpatrywać, mimo tego kataklizmu, w ich ciągłości. Można rozważać prądy filozoficzne pomijając tu historycz-

ne uwarunkowania, zatrzymując się wyłącznie nad teoretycznym sensem omawianych koncepcji i relacją zachodzącą w sferze idei.

Nieziemiennie zaznacza się przed- i po wojnie - mimo wszelkich rozbieżności tych okresów - niedocenywanie polskiej filozofii narodowej, czyli mesjanicznej. Nieznana pozostaje Polakom oryginalność naszej myśli filozoficznej tworzonej między powstaniem listopadowym a styczniowym, kontynuowana w XX wieku. Po raz pierwszy, zamiast przejmować idee filozoficzne, nareszcie wnieśliśmy wówczas oryginalny wkład do filozofii. Nieznany jest szerzej w Polsce również dorobek myśli mesjanicznej okresu powojennego i jej dwóch odmiennych nurtów. Znaczenie myśli mesjanicznej deprecjonują wychowankowie szkoły Twardowskiego. Do tego negatywnego stosunku przyczynił się również marksizm.

Przedstawiając dzisiejszą filozofię w Polsce na tle filozofii międzywojennej nieuchronnie dochodzi się do pytania o miernik oceny. Czy, na przykład, zwiększona znacznie po ostatniej wojnie liczba ośrodków akademickich byłaby właściwym kryterium? Przyjęcie takiego formalnego kryterium liczby ośrodków akademickich przechylałoby szalę niewątpliwie na rzecz dzisiejszego stanu filozofii. Ale kryterium liczbowe może prowadzić na manowce. Zresztą filozofia po drugiej wojnie światowej rozwijała się również poza ośrodkami akademickimi. Wystarczy wymienić przykładowo teilhardystów, personalistów, czy też zwolenników Hoene-Wrońskiego. Właściwa ocena wynika z przyjęcia innego kryterium. Raczej pluralizm stanowisk w dziedzinie filozofii może być uważany, jak sądzę, za wskaźnik rozwoju filozofii.

Filozofia w Polsce w latach 1918-1939 była uprawiana w Krakowie, Lwowie, Lublinie, Poznaniu, Warszawie, Wilnie. Jeszcze w okresie rozbiorów kształciły filozofów uniwersytety w Krakowie i we Lwowie. Warszawa również była ośrodkiem myśli filozoficznej, jakkolwiek nie miała wówczas polskiego uniwersytetu.

W filozofii uniwersyteckiej znaczenie dominujące miał w okresie dwudziestolecia kierunek analityczny, czyli inaczej tzw. szkoła lwowsko-warszawska. Szczególnie rozwinęła się logika, zwłaszcza za

sprawą Jana Łukasiewicza, Stanisława Leśniewskiego, Alfreda Tarskiego. W duchu filozofii analitycznej uprawiali filozofię nauk przyrodniczych Metallmann, Gawecki, Zawirski, a etykę i estetykę - Tarkiewicz, Elsenberg, Wallis. Pojęcia prawnicze analizował Znamierowski. Z kolei Kotarbiński rozważał terminy filozoficzne, mając na celu przygotowanie słownika filozoficznego. Tworzył podstawy sformułowanej później prakseologii czyli teorii czynu. Ajdukiewicz rozwijał w duchu szkoły analitycznej teorii poznania. Inni wybitni przedstawiciele tej szkoły to na przykład Kreutz, Baley, Witwicki. Filozofia analityczna nie budowała poglądu na świat. Przedstawiciele tego nurtu przeprowadzali skrupulatne analizy i starali się ustalić to, co naprawdę wiemy. Byli mistrzami subtelnych rozróżnień, mistrzami w odkrywaniu błędów i tropieniu fałszywych rozumowań.

Fenomenologię rozwijał u nas głównie Ingarden. Nie miała w tamtym czasie szerszego oddźwięku nie tylko ze względu na trudny, swoisty język, ale i dlatego, że wpływ filozofii analitycznej w ogóle przytłaczał wówczas inne nurty filozoficzne. Tendencje maksymalistyczne fenomenologii nie pokrywały się z dominującymi.

Znamienne dla okresu dwudziestolecia międzywojennego było znaczenie filozofii uniwersyteckiej, a ta z kolei miała nastawienie minimalistyczne. Zagadnienia światopoglądowe pozostawały poza zakresem jej dociekań. Zajmowano się głównie problemami szczegółowymi, nie tworzone większych syntez.

Nastawienie maksymalistyczne przejawiali Wincenty Lutosławski oraz Władysław Leopold Jaworski. Głosili w swoich wykładach polską filozofię narodową, kontynuowali myśl mesjanistyczną, tworząc tym wyłom w ogólnym klimacie filozoficznym tamtych lat. Lutosławski nie poprzestawał zresztą na wykładach; wygłaszał odczyty dla szerszych kręgów oraz wydawał przystępnie napisane broszury. Pewien wpływ miał też psychologizm tworzony przez Leona Petrażyckiego. Podjęta przez wpływową szkołę lwowsko-warszawską próba przezwyciężenia psychologizmu uniemożliwiła jego szerszy oddźwięk.

Jeśli idzie o marksizm, to stanowił on teoretyczną podstawę konkretnych działań o charakterze politycznym i społecznym komunistów. Wśród wykładowców uniwersyteckich skłaniał się ku niemu przede wszystkim Wiktor Sukiennicki w Wilnie.

Poza ośrodkami akademickimi widoczny był w latach 1918-39 wpływ filozofii Hoene-Wrońskiego, również o tendencjach maksymalistycznych, do propagowania której przyczynił się, założony w 1919 r. Instytut Mesjaniczny. Działali również w Polsce teozofowie odwołujący się do filozofii hinduskiej czy do Steinera. Do innych filozofów obcych, którzy oddziałali silniej na sposób uprawiania filozofii, zaliczyć trzeba Kanta, Moore'a, Russella, Husserla, Schelera, Brentano, Radbrucha, Del Vecchio, Bergsona, Poincarego, Diltheya czy Kelsena, którego zasadnicze idee rozwijał Sawa Frydman w Wilnie.

Katolicki Uniwersytet Lubelski propagował filozofię neoscholastyczną, również daleką od minimalizmu szkoły analitycznej. Pozostawał na uboczu życia filozoficznego w międzywojennej Polsce. Nie wytworzył zresztą polskiej szkoły filozoficznej; nastawiony był na propagowanie dorobku zachodnio-europejskich filozofów i teologów. W innych ośrodkach filozofii uniwersyteckiej właściwie jedynie Andrzej Mycielski z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie skłaniał się ku tomizmowi.

Warto podkreślić, że w okresie dwudziestolecia przywiązywano duże znaczenie do nauczania filozofii w szkole średniej. Propedeutykę filozofii wykładali tam niejednokrotnie profesorowie uniwersytetu. I może dlatego, mimo ogromnych strat, można było po II wojnie światowej przystąpić do tworzenia na nowo życia filozoficznego. Nie tylko bowiem uniwersytety kształciły wszechstronnie przygotowanych absolwentów, ale była też ugruntowana sprzyjająca atmosfera w młodszym pokoleniu, wychowanym w szkołach o dobrych filozoficznych tradycjach. I ten szacunek dla filozofii, właściwy dla tamtych lat, warto by dzisiaj krzewić, by wypełnić wadliwy stosunek do filozofii jako nauki rzekomo zbędnej.

Nie przybliżyłam poglądów Kazimierza Twardowskiego, który wyznaczył nowy nurt filozofii w Polsce, znamienity dla czasów między dwiema światowymi wojnami. Nie stworzył systemu. Publikował niewiele. Troszczył się o jednoznaczność głoszonych twierdzeń i o wprowadzenie subtelnych rozróżnień językowych. Wyłączył wielkie problemy z zakresu filozofii. Wyłączył te problemy, które wydają się nierozwiązywalne. Głosił postulat filozofii jako nauki ścisłej, w związku z tym odrzucał metafizykę. Ta koncentracja na drobnych problemach powodowała zawężenie horyzontu filozoficznego. Charakteryzowała tego filozofa ostrożność, odpowiedzialność, ale niestety u szeregu jego uczniów wykształciła się postawa niechętna dla wielkich problemów, a zamiast ścisłości językowej powstała tendencja, by sprowadzać dociekania filozoficzne do analizy języka. Wytworzył się szkodliwy, moim zdaniem, antyirracjonalizm. Trzeba jednak pamiętać, że szkoła Twardowskiego - zwana lwowsko-warszawską - dominująca w okresie dwudziestolecia, zdobyła uznanie za granicą.

Po II wojnie światowej zmieniła się w zasadniczy sposób atmosfera filozoficzna w Polsce. Miejsce dominującego minimalizmu zajęła niewątpliwie maksymalizm. Filozofia nabrała zabarwienia światopoglądowego. Fenomenologia zaczęła oddziaływać znacznie szerzej, w tym również na marksistów oraz neotomistów. Ślady tego wpływu odnajdujemy na przykład w pracach Karola Wojtyły, czy Antoniego Stępnia.

Początkowo kontynuowano okres przedwojennych dociekań filozoficznych, tyle że zaczęła stawać się aktywna filozofia marksistowska. W latach 1950-56 była ona na tyle dominująca, że przesądziła negatywnie możliwość swobodnego rozwoju innych nurtów. Profesorowie niemarksiści - nie mogąc wykładać - zajęli się tłumaczeniami. Tomizmu nauczano dalej w uczelniach katolickich i w seminariach duchownych. Marksisci zasadniczą polemikę podjęli jednakże nie z tym kierunkiem, lecz ze szkołą lwowsko-warszawską. W rezultacie nurt pozytywistyczno-analityczny utracił swoje poprzednie dominujące znaczenie.

Egzystencjonalizm nie ukształtował się jako odrębny nurt akademickiej filozofii. Nowy dla polskiej filozofii - w porównaniu z okresem międzywojennym - zaciążył bardziej na środowiskach artystycznych i literackich.

W okresie powojennym zaznacza się też większy - w porównaniu z okresem 1918-39 - wpływ augustynizmu. Egzystencjalizm, jakkolwiek nie wytworzył u nas szkoły, i wywarł wpływ raczej na sposób myślenia artystów i pisarzy - wzmógł niewątpliwie to zwrócenie się ku św. Augustynowi, widząc w nim swego prekursora. Nie powstały u nas systemy eklektyczne, znamienne dla Zachodniej Europy i Południowej Ameryki, których twórcy nawiązują do św. Augustyna i również do św. Tomasza, do fenomenologii, egzystencjalizmu i kantyizmu. Augustynizm jest obecny w kulturze powojennej Polski. Może rzadziej jest to świadoma kontynuacja, a częściej anonimowa obecność Augustyna w kulturze filozoficznej naszych czasów. Wyraża się to w tendencji do przekraczania racjonalizmu. Trzeba też nadmienić, że filozofia św. Augustyna jest obecna w dzisiejszej myśli politycznej.

Badania formalno-logiczne i metodologiczne nadal utrzymują się u nas na bardzo wysokim poziomie, i to zarówno w nurcie tomistycznym, jak i marksistowskim. Jest to przejaw dobrego dziedzictwa szkoły analitycznej.

Roman Ingarden i jego uczniowie, na równi z marksistami, chociaż z całkowicie odmiennych pozycji, zwalczali tendencje pozytywistyczne. W kręgu oddziaływania fenomenologii pozostają: m. in. J. Gałęcki, D. Gierulanka, M. Gołaszewska, J. Leszczyński, A. Półtawski, W. Stróżewski, J. Tischner i inni.

Znamienne dla filozofii po drugiej wojnie światowej w Polsce jest dominujące znaczenie marksizmu, a wśród nurtów niemarksistowskich - tomizmu. W Polsce przedwojennej tomizm nie odgrywał istotnej roli, pozostawał raczej na uboczu ożywionego życia filozoficznego i toczących się w jego obrębie polemik. Katolicki Uniwersytet Lubelski był prowincjonalną uczelnią, omijaną przez przedstawicieli innych nurtów filozoficznych, chociaż na ogół byli oni katoli-

kami. Filozofia tomistyczna w ogólnym ówczesnym odczuciu była siłą hamującą swobodny rozwój filozofii oraz czymś z góry ograniczającym zasięg swobodnych dociekań ze względu na dogmaty religijne.

Wraz z odmienną rolą, którą tomizm zaczął pełnić w życiu umysłowym, zmieniło się też znaczenie KUL-u. Wielu z tych filozofów, którzy przed wojną omijali tę uczelnię, chociażby Tadeusz Czeżowski czy Władysław Tatarkiewicz, po wojnie poczytywało sobie za zaszczyt zaproszenie na wykłady czy odczyty przez KUL. Tomizm przestał być filozofią uprawianą niemal wyłącznie przez duchownych i głównie do tego kręgu adresowaną.

Okres po ostatniej wojnie to czasy wyjątkowo silnego i prężnego rozwoju myśli tomistycznej w Polsce. W zachodniej Europie uniwersytety katolickie, podobnie jak np. w Ameryce Południowej, odeszły od uznawania tej filozofii jako obowiązującego systemu. Toteż wyraźne promieniowanie tomizmu w KUL i w ATK jest zjawiskiem nie często spotykanym. Niektórzy tylko tomiści, jak ks. J. Pastuszka, łączyli tomizm z augustynizmem bądź tomizm z elementami fenomenologii, o czym była mowa wcześniej.

Dzisiaj staje się wyraźne, że KUL poprzez kultywowanie związków z historią narodu i jego życiem współczesnym ma znaczenie dla kultury narodowej. W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odczuwa się jednak brak odwoływania się do nauk przyrodniczych, które tak świetnie rozwijają się w zagranicznych uniwersytetach katolickich. Filozofia na KUL-u ujawnia rysy uczelni konfesyjnej, opartej na odpowiednich konstytucjach papieskich. Powiązana z teologią przestaje być dziedziną autonomiczną.

Polscy tomiści wnieśli wiele nowych treści do tej filozofii, stając się nawet prekursorami pewnych idei, jak na przykład Czesław Strzeczowski w dziedzinie teorii prawa natury (naturalnego). Wybitną postacią był też ks. Piotr Chojnacki. Rozkwit jego myśli filozoficznej przypada na lata powojenne. Był także wybitnym znawcą kantyzmu i prowadził paralelne badania nad kantyzmem i tomizmem. Wykazywał w swoich pracach bezsensowność zarzutu anachronizmu sta-

wianego myśli tomistycznej. Głosił rozdzielność filozofii i teologii oraz rozdzielność nauki i religii.

W latach 1954-70 Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK był głównym ośrodkiem promieniowania nowoczesnej myśli tomistycznej. Ks. Kazimierz Kłósak, między innymi, przyczynił się do tego publikując prace, w których wykazywał zgodność tomizmu z najnowszymi ustaleniami nauk przyrodniczych.

W latach siedemdziesiątych wzmożło się znaczenie ośrodka lubelskiego i oddziaływania szkoły stworzonej przez o. M.A. Krapca. Pojmuje on rolę i znaczenie metafizyki w sposób całkowicie odmienny od wymienionych wyżej dwóch wybitnych tomistów. Uznaje ją za naczelną i autonomiczną dziedzinę. Jest to stanowisko odległe od łwańskiej wersji tomizmu, tj. uprawiania filozofii tomistycznej w ścisłym związku z całokształtem wiedzy, w tym przyrodniczej, oraz w dyskusji z innymi prądami filozoficznymi. Neokantyzm, egzystencjalizm czy teilhardyzm, do których nawiązują neoscholastycy Zachodu - są przez tomizm kulowski odrzucane. Szkoła lubelska Krapca nawiązuje do tomizmu Gilsona, tzw. egzystencjalnego; sprowadza filozofię do teorii bytu. Nie uprawia filozofii w powiązaniu z naukami ścisłymi oraz innymi kierunkami filozoficznymi. Włącza do obszaru filozofii argumentację religijną.

Szkoła lwowsko-warszawska, reprezentatywna dla okresu dwudziestolecia, przestała być, jak już wspomniałam, dominującym nurtem w powojennej Polsce. Przedstawiciele tej szkoły objęli po wojnie katedry uniwersyteckie. Jednakże w latach pięćdziesiątych katedry te zajęli filozofowie marksistowscy, krytyczni wobec neopozytywistycznych czy analitycznych tendencji.

Rozwój marksizmu po 1945 r. nie ma precedensu, zwłaszcza gdy zważy się na brak u nas ugruntowanej tradycji tego sposobu filozofowania. Rozwijała się ta filozofia w polemikach, głównie ze szkołą lwowsko-warszawską.

W latach sześćdziesiątych zarysowała się w filozofii marksistowskiej w Polsce tendencja antropologiczna, którą reprezentowali

głównie B. Baczek, M. Fritzhand, T.M. Jaroszewski, K. Pomian, A. Schaff, J. Kuczyński. W środowisku filozofów marksistowskich - poza utrzymującym się od początku zajmowaniem się filozofią przyrody, teorią poznania, czy logiką - wzmożło się zainteresowanie cybernetyką. Nurt marksistowski wzmocniony został przez włączenie się doń po wojnie B. Suchodolskiego, który wcześniej skłaniał się ku myśli chrześcijańskiej.

Nurty filozoficzne, przytłoczone przez dominującą w okresie międzywojennym szkołę lwowsko-warszawską, nie zaprzestały po wojnie swojego rozwoju. Ta dominująca szkoła odbiega swoim typem filozofowania od naszych narodowych tradycji i narodowego sposobu myślenia. Jednakże jej ciśnienie między I a II wojną było na tyle silne, że to, co typowe dla naszej mentalności, musiało przed nią ustępować. W rezultacie ani okres po ostatniej wojnie, ani czas międzywojenny nie sprzyjały rozwojowi polskiej filozofii narodowej.

Podobnie jak w okresie między dwiema wojnami przejmowaliśmy tendencje pozytywistyczne, tak po ostatniej wojnie, socjologiczny sposób myślenia został uznany w szerokich kręgach za synonim nowoczesności. To ciśnienie socjologicznego sposobu myślenia utrudniało odrodzenie po wojnie dociekań w zakresie filozofii dziejów (historiografii) oraz filozofii kultury, mającej znakomite tradycje chociażby w dziełach Konecznego, czy, poza uniwersytetem, w twórczości Konińskiego. Filozofię dziejów uprawiają dzisiaj właściwie głównie hoenewroniści.

Nastąpił też zanik, począwszy od lat pięćdziesiątych, rozwiniętej w okresie międzywojennym filozofii prawa. Zaważyły na tym inne powody niż w przypadku zaniku filozofii kultury.

Nie aprobowany przez szkołę lwowsko-warszawską psychologizm doszedł po wojnie do głosu, zwłaszcza że uczniowie Petrażyckiego przystąpili do próby odczytywania jego systemu w sposób zgodny z duchem marksizmu. To dążenie, by przybliżyć teorię naszego wybitnego uczonego do marksizmu, reprezentują przede wszystkim G.L. Seidler, R. Szydłowski, J. Kowalski.

Wykazywanie wartości polskiego dorobku ma głęboki sens. Zwłaszcza, że Kazimierz Twardowski i jego uczniowie uznawali całą dotychczasową filozofię za naukowo bezwartościową i ten pogląd lat międzywojennych wadliwie nastawił Polaków wobec własnego, narodowego dorobku filozoficznego.

Fenomenologia ma polskiego współtwórcę, Ingardena, ale jej moc oddziaływania zaznacza się silniej w postaci fenomenologizującego tomizmu. Z kolei żywy przed wojną kantyzm nie ma obecnie niemal zupełnie kontynuatorów, co odbiega od sytuacji w wielu krajach Zachodu.

Strukturalizm znalazł u nas oddźwięk przede wszystkim w kręgach językoznawców, literaturoznawców oraz etnologów. Nie ma zresztą odrębnej filozofii strukturalnej; jest to raczej metoda analizy.

Zatrzymując się nad dzisiejszą sytuacją w świecie filozoficznym trzeba zdać sobie sprawę z tego, że kierunki filozoficzne inne niż filozofia chrześcijańska nie mają dla siebie mecenasów. Ani Kościół, ani państwo nie jest zainteresowane ich propagowaniem i umacnianiem. Przedstawiciele niektórych spośród tych nurtów znajdowali oparcie w Stowarzyszeniu PAX, zgodnie z głoszonym przez to środowisko pluralizmem filozoficznym. Było to jedyne środowisko głoszące w minionych dziesięcioleciach uprawnienie dla wielości poglądów na świat i stwarzające możliwości ku temu. Pisząc o roli, jaką spełnił PAX dla rozwoju filozofii, trzeba podkreślić, że w tym Stowarzyszeniu znajdowali dla siebie wsparcie teilhardyści, augustyniści oraz filozofia rozwoju Bolesława Gaweckiego. Wydano tam również moje książki inspirowane kantyzmem. Dzisiejszy PAX, wypierając się swojej przeszłości i nazwy skłania się do monizmu światopoglądowego.

Znamienna jest po wojnie ewolucja poglądów wybitnych polskich neopozytywistów w kierunku filozofii chrześcijańskiej. Może najdobitniej zaznaczyła się ona u Tadeusza Czeżowskiego, który podjął problematykę etyczną uznawaną przez siebie dawniej za nie-naukową, i u Bolesława Gaweckiego, doprowadzając tego ostatniego do stworzenia własnego systemu.

Do roku 1989 miały w Polsce siłę oddziaływania: marksizm oraz szkoły filozoficzne o wyraźnym podłożu chrześcijańskim, zwłaszcza tomizm, następnie augustynizm, teilhardyzm, personalizm, hoenewrońskizm, filozofia rozwoju. Sytuacja w świecie filozoficznym Polski okresów międzywojennego i powojennego jest więc diametralnie różna, oba te kierunki bowiem - marksizm i myśl chrześcijańska - dopiero po 1945 r. rozwinęły się i osiągnęły dominujące znaczenie. Po 1989 r. zabrakło nagle zwolenników marksizmu. Obok dominującej filozofii chrześcijańskiej w jej nurcie tomistycznym, i to ograniczonym do tzw. szkoły lubelskiej, są kręgi filozofów hołdujących ideom dawnej szkoły lwowsko-warszawskiej.

W dzisiejszej filozofii w Polsce zaznacza się brak dyskusji filozoficznych. Te, które znajdowały wyraz w czasopismach, były sporami światopoglądowymi, ale wygasły one wobec zgodnego przyjmowania myśli chrześcijańskiej po 1989 r. Zresztą dyskusje mają sens wtedy, gdy zmierzają bezinteresownie do prawdy, gdy inne względy nie odgrywają w nich roli. A wykryształizowały się wyraźnie oryginalne stanowiska Andrzeja Zachariasza, czy Józefa Bańki.

Ucichły nawet spory na temat prawa natury (naturalnego). A właśnie filozofia Kanta zaważyła w zdecydowany sposób na teoriach prawa natury formułowanych w okresie I odrodzenia prawa natury i zaznaczyła się również w okresie II odrodzenia prawa natury, czyli po ostatniej wojnie. Sam fakt odrodzenia teorii prawa natury był natomiast - niezależnie od zewnętrznych powodów - przejawem wiecznego ruchu umysłów, prowadzącego od metafizyki do pozytywizmu i na powrót.

Trzeba zaznaczyć, że na myśl chrześcijańską oddziaływały teorie prawa natury o zmiennej treści ukształtowane pod wpływem Kanta - który notabene pozostawał pod wpływem filozofii scholastycznej - co doprowadziło do stworzenia w połowie XX wieku dynamicznych teorii prawa natury. Uprawomocnił je swym autorytetem II Sobór Watykański. Oczywiście, wpływ tych teorii został przetworzony w duchu filozofii chrześcijańskiej. I nie tyle nawet wniósł coś obcego czy nowego, ile raczej przyczynił się do baczniejszego zwrócenia

uwagi na to, co już mieściło się w filozofii Tomasza. Teorie prawa natury o zmiennej treści odegrały więc rolę czynnika wywoławczego. W rezultacie stajemy wobec zamkniętego koła wzajemnych wpływów i uwarunkowań myśli chrześcijańskiej i myśli kantowskiej, ale ta ostatnia jest mało u nas znana.

Począwszy od lat pięćdziesiątych zanikła rozwinięta w okresie międzywojennym filozofia prawa. Zaważyły na tym inne powody niż w przypadku zaniku filozofii kultury i filozofii dziejów. Jednakże w latach siedemdziesiątych pojawiły się glosy, również wśród filozofów marksistowskich (G.L. Seidler, H. Jankowski), jak i mój z pozycji kantowskich - domagające się odrodzenia u nas filozofii prawa, której zasadniczym przedmiotem dociekań jest prawo natury (naturalne).

Niezależnie od wszelkich dyskusji na temat źródła prawa natury stanowi ono uzasadnienie działań w obronie najwyższych wartości ludzkich. Tworzy bowiem wspólną płaszczyznę możliwą do przyjęcia przez przedstawicieli odmiennych stanowisk wyznaniowych czy światopoglądowych. Porozumienie jest możliwe niezależnie od odmiennych poglądów na temat źródła prawa natury, jego sposobu istnienia czy stopnia zmienności. Jest możliwe niezależnie od tego, czy pojmuje się to prawo jako zespół norm, jako ideę, wytyczne czy zespół powinności, które w danym czasie i w danym społeczeństwie należałoby urzeczywistnić.

Przywrócenie w nauczaniu akademickim, w skali kraju, filozofii prawa ma głębszy wymiar dydaktyczno-wychowawczy. Ta bowiem dziedzina filozofii, podobnie jak wymienione wcześniej: filozofia kultury i filozofia dziejów - też zahamowane w okresie powojennym - uczą cenić wyższe wartości w życiu zbiorowym oraz jednostkowym. Te działy filozofii wykazują niezbędność wyższych wartości, przenoszą urzeczywistnianie własnego istnienia w wymiar przekraczający codzienne doświadczenia.

Wskrzeszenie tych działów filozofii jest potrzebne niezależnie od zaznaczającej się po wojnie w ogóle w poszczególnych nurtach filozoficznych nowej tendencji, antropologicznej. To wyraziste ukierunkowanie, dochodzące do głosu zarówno w marksizmie, jak i w po-

wojennej fenomenologii, hoene-wrońskizmie, teilhardyzmie, personalizmie czy w szkole tomistycznej lubelskiej - przełamuje pewien monopol, który miała do niedawna u nas tzw. humanistyczna psychiatria i psychologia. Staralam się przełamać ten wspomniany monopol rekonstruując filozofię człowieka leżącą u podstaw systemów filozoficzno-prawnych oraz zarysowując filozofię codzienności, jak nazywałam ten dział filozofii zawierający wskazania praktyczne.

Główne nurty filozofii chrześcijańskiej w okresie powojennym

Nasilający się wpływ filozofii chrześcijańskiej w Polsce skłania do bardziej szczegółowego omówienia tego nurtu, zwłaszcza że do przeszłości należy w Polsce wielość odmian filozofii chrześcijańskiej.

Filozofia chrześcijańska rozwija się po drugiej wojnie światowej nie tylko w dwóch ośrodkach akademickich i seminariach duchownych. Poza ośrodkami akademickimi pozostawali: (1) augustyniści, (2) teilhardyści, (3) personaliści oraz (4) czerpiący w takiej samej mierze z Hoene-Wrońskiego, co z myśli chrześcijańskiej - mesjaniści, (5) filozofia rozwoju Bolesława J. Gaweckiego, która nie znalazła niestety u nas oddźwięku i mimo swego powiązania z nowoczesną wiedzą przyrodniczą jest obecnie zapomniana, nie jest wykładana.

Wszelkie klasyfikacje są z natury swej pewnym uogólnieniem, a więc i uproszczeniem, i oczywiście zdarzają się wykładowcy, którym bliski był augustynizm, by wymienić tu o. Wacława Eborowicza czy Wiktora Kornatowskiego. Nie ma jednakże u nas tradycji np. wiązania wątków filozofii św. Tomasza i filozofii św. Augustyna. Odwoływanie się - na równi - do obu tych filozofów wyraźnie zaznacza się w dziełach wielu dzisiejszych filozofów Zachodu i kontynentu amerykańskiego. Przykładem europejskim może być E. Heintel, S. Cotta czy A. Verdross.

W ośrodkach akademickich filozofii chrześcijańskiej panuje u nas tomizm (neotomizm). Egzystencjonalizm chrześcijański natomiast, mimo przekładów na język polski dzieł Gabriela Marcela, nie

wywołał w Polsce ruchu umysłowego ani w uczelniach, ani poza nimi. Zwracam na to uwagę, ponieważ marcelizm jest filozofią nadziei, a ten wątek jest nam bliski, skoro dochodzi do głosu w polskiej filozofii narodowej, w mesjanizmie. Być może augustynizm, uprawniający, podobnie jak egzystencjalizm chrześcijański, stronę emocjonalno-wolitywną człowieka na równi ze sferą intelektualną, przyciąga tych, którzy mogliby wyznawać marcelizm. W obu nurtach - chociaż w inny sposób - dochodzi do głosu motyw człowieczego pielgrzymowania.

O ile chrześcijański egzystencjalizm pozatomistyczny nie znalazł u nas zwolenników, o tyle tomizm egzystencjalny jest u nas - porównując z innymi krajami Europy - wyjątkowo silny. Podkreśla on różnicę między Arystotelesem, z którego filozofii czerpał św. Tomasz, głoszącym, że byt jest realny dzięki formie, a św. Tomaszem, uznającym realność bytu dzięki istnieniu. Nie znaczy to oczywiście, by hylemorfizm arystotelizmu nie został przejęty przez tomizm, ale dopiero tomizm egzystencjalny, zwłaszcza w ujęciu Gilsona, uwypukla znaczenie istnienia. Tę interpretację tomizmu rozwija u nas na terenie badań systematycznych o Mieczysław A. Krąpiec i jego szkoła, zaś na terenie badań historycznych - Stefan Świeżawski.

Zarysowanie poszczególnych nurtów filozofii chrześcijańskiej w Polsce w drugiej połowie XX wieku rozpocznę od augustynizmu.

Wybitnym przedstawicielem tego nurtu w środowisku akademickim był Wiktor Kornatowski. Uczynił bardzo wiele dla przybliżenia polskiemu czytelnikowi społeczno-politycznej myśli św. Augustyna, łącznie z dokonaniem przekładu *Państwa Bożego* i opatrzeniem dzieła komentarzami. Twierdził, że życie tego filozofa upływało w warunkach równie dogłębnego przełomu, jak dzisiejszy, i stąd jego walka wyraża w dużej mierze także walkę, jaką toczy my dziś o przyszłość ludzkości.

Nie odnajduję współbrzmienia z augustynizmem tych poglądów filozoficznych, które wskazują rozum jako wyróżnik człowieczeństwa. Uznanie w duchu augustynizmu tworzenia kultury, nie zaś wyposażenia człowieka w rozum, za cechę swoiście ludzką podnosi wy-

miar działalności kulturowej człowieka. Uprawomocnia, poza intelektem, sferę emocjonalno-wolitywną, namiętności, pragnienia, cierpienia, nadzieje, wiarę. Koresponduje to z systemem Augustyna. Ten pogląd nie zawęża swoiście człowieczego wysiłku do twórczości naukowej. Egzystencjalizm ze swą analizą istnienia człowieka, umykającą pojęciowemu ujęciu, wpływa na kulturę XX wieku, Augustyna wskazując jako prekursora.

Mówiąc o augustynizmie, trzeba odróżnić dwa sposoby obecności tej filozofii. Jest grupa filozofów XX wieku, może proporcjonalnie nie bardzo liczna, która nawiązuje do św. Augustyna. Zaliczyć tu trzeba też badaczy historyków na nowo odkrywających wielkość Augustyna (miejsce wyjątkowe zajmuje tu Wiktor Kornatowski). Ten sposób obecności św. Augustyna w naszych czasach zawdzięczamy również niektórym teologom, pisarzom i poetom. Również w myśli politycznej XX wieku wyraźnie zaistniał ten myśliciel m.in. w książkach Bolesława Piaseckiego.

Zaznacza się też drugi sposób obecności św. Augustyna w kulturze naszych czasów. O ile ten pierwszy sposób nazwałabym świadomą i zamierzoną kontynuacją, o tyle ten drugi - anonimową obecnością Augustyna w kulturze XX wieku. Można wskazywać zbieżność pewnych tendencji naszej kultury z tym, co pisał św. Augustyn.

Oddziaływanie św. Augustyna trudno jest ustalać również i z tego względu, że na przykład tomizm wchłoniął wiele z jego nauki. Dlatego należałoby mówić bądź o zgodności tendencji naszej kultury z tym, co głosił Augustyn, bądź o wpływie tego filozofa. Różne bywają drogi, jakimi filozofowie oddziałują na myśl wieków późniejszych. Św. Augustyn oddziałował na przykład na Kartezjusza, zaś Kartezjusz - na nowożytną filozofię.

Szczególna zbieżność zachodzi między augustynizmem a dzisiejszymi teoriami prawa natury określanymi mianem dynamicznych. II Sobór Watykański uprawomocnił je swoim autorytetem. Niektórzy uczeni uznają, że ujęcie rozwojowe prawa, odkrycie jego dynamiki, zapoczątkował właśnie św. Augustyn.

Myśl personalistyczna - w przeciwieństwie do innych nurtów filozofii chrześcijańskiej - jest skierowana ku przeciętnemu człowiekowi, a nie adresowana tylko do specjalistów - filozofów. Cel i istota tej filozofii zawiera się w określeniu możliwie najlepszych warunków rozwoju dla człowieka, co wiąże się ściśle z protestem personalistycznym zwróconym w równej mierze przeciwko totalitaryzmowi i przeciwko indywidualizmowi.

Człowiek jest rozpatrywany przez personalistów pod dwoma kątami widzenia: jako element społeczności, poddany jej prawom, jest jednostką, a jednocześnie jest osobą niezależną, nie poddaną społeczeństwu - osobą, która w swych dążeniach skierowanych ku Bogu wznosi się ponad doczesne dobro zbiorowości. Człowiek jest więc i częścią zbiorowości, i zarazem niezależną całością.

Personalizm głosi postulat wolności uwarunkowanej, tj. ograniczonej ze względu na dobro innych ludzi, ale nienaruszalnej, gdy chodzi o wewnętrzną sferę człowieka; o jego wierzenia, światopogląd. Formułuje postulat demokracji opartej na współdziałaniu w jednym państwie różnych ugrupowań światopoglądowych. Nie aprobując doktryny komunistycznej, Mounier przyznaje w dużej mierze słuszność marksistowskiej krytyce kapitalizmu i docenia znaczenie komunizmu realizującego - jak stwierdzał - najbardziej palące problemy ludzkości.

Filozofia Mouniera - w przeciwieństwie do Maritaina - zawiera przekonanie, że komunizm nie jest prostym rezultatem negacji Boga. Mounier nie zgadza się z maritainowską tezą, że ateizm stanowi konstytutywny element komunizmu. Przeciwnie. Istotą komunizmu, jak stwierdza, jest doktryna społeczno-gospodarcza, a filozofia materialistyczna to wtórny składnik tej doktryny. Zrozumiałe, że płynie stąd różny stosunek obu myślicieli do komunizmu, niemożność zaakceptowania go przez Maritaina. Bardziej radykalne stanowisko zajmuje Mounier.

Jest tylko jedna całkowita prawda religijna, podkreśla Maritain, jest jeden tylko Kościół katolicki, ale mogą istnieć różne cywilizacje chrześcijańskie, różne światy chrześcijańskie. Niezależnie od epoki

historycznej powinny charakteryzować się następującymi cechami: dobro wspólne, dobro doczesne powinno służyć ponadczasowemu dobru osoby ludzkiej; ma to być cywilizacja ludzi będących w drodze.

Personalizm nie jest właściwie systemem filozoficznym w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz postawą charakterystyczną dla współczesnej myśli chrześcijańskiej. Stanowi najbardziej zaangażowany społecznie prąd intelektualny świata chrześcijańskiego. Podstawowe założenia personalizmu sprowadzają się do uznania prymatu osoby ludzkiej, jej obrony przed uciskiem totalizmu i demokracji mieszczańskiej, a zarazem do konieczności opracowania nowego modelu cywilizacji. Mounier z naciskiem podkreśla, że personalizm nie jest skończonym systemem, lecz perspektywą, metodą. Nie jest gotową odpowiedzią na pytania, lecz poszukiwaniem odpowiedzi, zakładającym gotowość porzucenia przyjętych rozwiązań dla nowych, bardziej adekwatnych.

Personalizm jest pewną postawą filozoficzną, a nie ideologią polityczną, i nie wykracza poza oceny moralne w sprawach politycznych. Domaga się takiego układu stosunków społecznych, w których mogą być w pełni realizowane i zapewnione naturalne prawa człowieka. Opiera się więc wyraźnie na encyklikach papieskich, które głoszą prymat człowieka-osoby. Co więcej, Mouniera należy zaliczyć do prekursorów odnowy Kościoła, która już po jego śmierci znalazła wyraz w uchwałach II Soboru Watykańskiego. W personalizmie Mouniera tkwi zachęta do poszukiwania takich rozwiązań, które by najbardziej odpowiadały potrzebom czasu i miejsca, zawiera się w tej filozofii idea rewolucji personalistycznej.

Kształt polskiego personalizmu jest z natury rzeczy różny od francuskiego. Wpływa na to również odmienność warunków społeczno-gospodarczych; Mounier domagał się zmiany gospodarki kapitalistycznej, zniesienia własności prywatnej. Jaki więc będzie obecnie polski personalizm w związku z dążeniem do prywatyzacji, do tworzenia kapitalizmu?

Pierwsze publikacje Mouniera w prasie polskiej sięgają początków środowiska *Esprit*, dokładnie roku 1934. Personalizm, wyrażając afirmację osoby ludzkiej i zarazem protest wobec niszczących ją sił, stał się w okresie okupacji ideową podstawą walki z faszyzmem. Sam bowiem patriotyzm nie wystarczał do zbudowania programu, który można by realizować w momencie klęski Hitlera. I właśnie stąd większe niż przed wojną zainteresowanie myślą Mouniera. Wpływ pobytu Mouniera w Polsce w 1946 r. na poszerzenie i pogłębienie zainteresowań personalizmem jest niewątpliwy. Ale najżywsze zainteresowanie filozofią tego myśliciela zaczyna się w Polsce po 1956 r., zwłaszcza że powstała w 1958 r. Więż bliska jest *Esprit* Mouniera. Z inicjatywy Więzi podjęto tłumaczenia prac Mouniera. Ożywione, bezpośrednie kontakty ze środowiskiem personalistów francuskich również przyczyniły się do propagowania mounieryzmu w Polsce. Trzeba tu odnotować, że zainteresowanie Mounierem wyrażało się u nas również i w publikowanych pracach pisanych z pozycji marksistowskich. Poza tym pisma „Chrześcijanin w świecie” i „Ład” również propagowały myśl Mouniera, uznając ją za istotne źródło inspiracji ideowej. Abstrahuję tu od drobnych, ale istotnych, różnic ideologicznych między ugrupowaniami, których organami były te pisma.

Dążenie do demokracji i tolerancji w ujęciu personalistów polskich nie ma nic wspólnego z domaganiem się uznania i uprawnienia rozmaitych inspiracji światopoglądowych. Jest wynikiem troski o możliwość pełnego rozwoju osobowości jednostek w państwie oraz dążeniem do urzeczywistnienia tej możliwości. Program polskich personalistów był formułowany nie tylko na podstawie przesłanek filozoficznych, ale wynika również ze znajomości i oceny rzeczywistości społecznej, w której katolik polski działał.

W literaturze teilhardystowskiej przeciwstawia się często Teilharda de Chardina filozofię człowieka - propozycji Mouniera, jako bardziej interesujący i radykalny typ personalizmu chrześcijańskiego. Ale wieloznaczność filozofii Teilharda pozwala na akceptowanie w historii wszystkiego, co się dokonało. Pewne ogólne stwierdzenie,

dotyczące socjalizacji i planetyzacji ludzkości, dopuszcza rozbieżne interpretacje.

Oddziaływanie filozofii Teilharda de Chardina można wyjaśnić poszukiwaniem syntezy, która by współczesnym językiem wyjaśniła różnorodność i złożoność świata mając za podstawę związek religii z nauką. Centralnym zagadnieniem tego nurtu jest ewolucja obejmująca całość rzeczywistości, ewolucja kosmiczna. Teilhard de Chardin nie rozpatruje materii nie ożywionej na sposób fizyczny, lecz ujmuje ją jako przed-życie. Najwyższym z kolei przejawem życia jest człowiek, podlegający ewolucji również w sferze świadomości kosmicznej. Ewolucja w ujęciu tego myśliciela stanowi rozszerzenie aktu stworzenia. Jest obrazem tego aktu, który nieustannie się dzieje. Nadaje on światu sens.

Ewolucja obejmuje też formy organizacyjne społeczności. Coraz doskonalsze, będą zapewniać coraz pełniejszą wolność. Ludzkość - według Teilharda de Chardina - znajduje się współcześnie w fazie bolesnego przejścia od ideałów indywidualnych do kształtujących się właśnie ideałów społecznych. Świat podlega ewolucji dążąc do punktu Omega. Stanowi on końcowy wyraz ewolucji, jej doskonały kres oraz osiągnięcie przez nią tego, ku czemu zmierzała. Punkt Omega, ku któremu wszystko zmierza, jest Absolutem, Bogiem. Jest on tym, który porusza, jednoczy i scala ewolucję.

Filozofia Teilharda de Chardin miała u nas grupę wyznawców nie pochodzącą z kręgu zawodowych filozofów, znajdującą oparcie w Stowarzyszeniu PAX.

Oficjalny system filozoficzny Kościoła rzymsko-katolickiego stanowi tomizm. Przełomowym momentem, który o tym zdecydował, było ogłoszenie przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879 r.). Encyklika uznaje tomizm za filozofię, na której Kościół chce oprzeć wiarę i z którą powinna się liczyć współczesna filozofia i nauka. Nie znaczy to, by inne powstałe w obrębie myśli chrześcijańskiej nurty filozoficzne nie znajdowały aprobaty Kościoła.

Krytycyzm charakteryzujący tomizm wyraża się w ścisłym i wyrazistym przeprowadzeniu linii demarkacyjnej pomiędzy teologią i filozofią. Jeden z najwybitniejszych polskich tomistów, Piotr Chojnacki, w książce *Podstawy filozofii chrześcijańskiej* podkreśla, że nie ma filozofii chrześcijańskiej, podobnie jak nie ma algebry czy geografii chrześcijańskiej. O samodzielności filozofii neotomistycznej stanowi niezależność od danych Objawienia zarówno właściwych jej zdań pierwszych, jak i metod wyprowadzania wniosków z tych zdań. Filozofia ta niezależnie, choć bez popadania w sprzeczność z tezami wiary, szuka prawdy opierając się na zasadach doświadczenia i rozumu. Filozofia neotomistyczna rozwija się przy tym w ścisłej więzi z naukami szczegółowymi i wyczulona jest na problemy podejmowane przez inne systemy filozoficzne.

W cytowanej rozprawie Piotr Chojnacki wskazuje, że jeśli abstrahować od psychologicznych motywów, dla których filozofowie chrześcijańscy tworzyli filozofię, to byłaby ona po prostu filozofią. Dopiero rozpatrywanie tego systemu filozoficznego łącznie z historycznymi i psychologicznymi warunkami jego powstania ukazuje wpływ wiary na genezę tomizmu. Wykrycie genezy danej teorii nie pomaga jednak w skonstruowaniu jej logicznego uzasadnienia, czy też w jej obaleniu.

Stanowisko Mieczysława A. Krąpca, którego zdaniem metafizyka zastępuje inne dziedziny filozofii, i stanowisko Piotra Chojnackiego, który żądał mocnej podbudowy nauk ścisłych dla uprawiania metafizyki - to dwa odrębne nurty w obrębie tomizmu.

Odmienność tomizmu uprawianego przez Chojnackiego - w odróżnieniu od szkoły lubelskiej Krąpca, odwołującej się do Gilsona - polega również na starannym rozgraniczaniu treści religijnych od filozoficznych. W gilsonowskim sposobie wykładu filozofii Tomasza z Akwinu nastąpiło - na co zwracał uwagę P. Chojnacki - pomieszanie zagadnień filozoficznych z teologicznymi. Chojnacki podkreślał autonomiczny charakter filozofii. Uważał, że neoscholastycy powinni odtworzyć filozofię św. Tomasza z właściwą jej, niezależną od teologii, systematyką. Głosił, że filozofia chrześcijańska jest filozofią autono-

miczną; niezależnie, choć bez popadania w sprzeczność z tezami wiary, szuka prawdy opierając się na zasadach doświadczenia i rozumu.

Podstawą stanowiska M.A. Krąpca jest filozofia św. Tomasza z Akwinu. Nawiązuje on jednak również do pewnych wątków filozofii Bubera, Marcela, Heideggera, Mouniera i tomistów - głównie Rahnera, Maritaina, Gilsona. Pozostaje także, stwierdza A. Wawrzyniak, w kontakcie z fenomenologizującą antropologią Karola Wojtyły. Tomizm reprezentowany przez Mieczysława A. Krąpca został określony mianem egzystencjalno-metafizycznego.

Silny w latach sześćdziesiątych nurt tomizmu łowańskiego - by wymienić tu nazwisko K. Kłósaka - otwartego na inne systemy filozoficzne i nawiązującego do wiedzy przyrodniczej, należy u nas do przeszłości.

Chojnacki

Dążenie do poznania prawdy ze względu na nią - nie zaś na inne, pragmatyczne cele - było wartością którą ksiądz profesor Piotr Chojnacki zaszczebiał swoim uczniom. Nie tylko nauczał, ale i wychowywał. Bezkompromisowość jego postawy stawała się wzorem do naśladowania. Należał do tych filozofów, którzy słowem mówionym zapładniają umysły doskonalejsze niż słowem pisanym. Żył w latach 1897-1969.

Szerokość horyzontów Piotra Chojnackiego i jego pozbawione uprzedzeń poszukiwanie prawdy w różnych systemach wyraziły się w niepowtarzalnym charakterze studiów filozoficznych w okresie sprawowania przez niego kierowniczych funkcji. Otóż w końcu lat pięćdziesiątych oraz w latach sześćdziesiątych zaznaczał się na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej pluralizm filozoficzny. Obok tomizmu - kierunku dominującego - studenci mieli możliwość zetknięcia się z przedstawicielami mesjanizmu, pozytywizmu oraz z Bolesława Gaweckiego filozofią rozwoju. Przy czym studia, początkowo pomyślane jako drugiego stopnia, oparte były na

znajomości nauk przyrodniczych. Studentów obowiązywały wykłady z matematyki, biologii, antropologii, fizyki.

Nie ma filozofii chrześcijańskiej pod względem swej struktury, co podkreślał bardzo wyraźnie Piotr Chojnacki. Może być, pisał, jedynie swoiście chrześcijański sposób filozofowania przez przyjęcie postulatu niesprzeczności wiary i dowiedzionych naukowo tez.

Piotr Chojnacki cenił wysoko krytycyzm filozofii Tomasza z Akwinu; wypływa on z uświadomienia sobie warunków i granic poznania oraz wartości naszych pojęć. Nie traktował tego kierunku filozoficznego jako uzupełnienia, intelektualnej interpretacji tego, czego naucza religia. Wskazywał, że jeżeli niektórzy oceniają tomizm jako anachroniczny - to dlatego, że bywa on rozumiany jako wykład prawd religijnych w terminologii arystotelesowsko - tomistycznej bądź też utożsamiany z polityką Kościoła. Jeżeli można mówić o aktualności filozofii Tomasza, to dzięki możliwości rozgraniczenia teologii od filozofii. Nie ma filozofii chrześcijańskiej, podobnie jak nie ma algebry czy geografii chrześcijańskiej. Wiara jest czymś odmiennym od filozofii, pisał wielokrotnie Piotr Chojnacki. Wiara stanowi dla człowieka jedynie regułę negatywną, nie przyczyniając się pozytywnie do uzasadniania tez filozoficznych. O samodzielności filozofii stanowi niezależność od danych Objawienia zarówno właściwych jej zdań pierwszych, jak i reguł, metod wyprowadzania z tych zdań wniosków.

Tomasz z Akwinu wytycza teoretyczne granice filozofii i teologii; oddziela wyraźnie wiedzę od wiary i filozofię od teologii. Tomizm niezależnie choć bez popadania w sprzeczność z tezami wiary, szuka prawdy opierając się na zasadach doświadczenia i rozumu.

Piotr Chojnacki zwracał uwagę na to, że u podstaw filozofii tomistycznej leżą dwa postulaty. Jeden z nich głosi, że między nauką a tezami wiary nie ma sprzeczności, drugi zaś - iż zachodzi możliwość zbudowania autonomicznej filozofii. Są to pewne założenia, które nie dają się uzasadnić wprost. Scholastycy przedtomistyczni łudzili się, że tajemnice wiary dadzą się zracjonalizować, dowieść. Tomasz z Akwinu lepiej uświadamiał sobie granice rozumu i szereg tez,

które dotąd uchodziły za dające się udowodnić, przesuwają do zakresu teologii. Miał bowiem na myśli dowodzenia o charakterze koniecznym, a nie argumentacje obliczoną na wywołanie subiektywnego przekonania u słuchacza. Reforma tomistyczna polegała na ujęciu w pojęciach arystotelesowskich zagadnień filozofii chrześcijańskiej, na oddzieleniu filozofii od teologii. Ceniąc wysoko filozofię Kanta i dokonany przez niego przewrót w filozofii - Piotr Chojnacki twierdził jednakże, wbrew utartym mniemaniom, że krytycyzm po raz pierwszy nie pojawia się u Kanta. W nauce o poznaniu Tomasza z Akwinu przebija świadomość granic naszego poznania, jego warunków, wartości, czyli krytycyzm. Krytycyzm tomistyczny zgadza się z kantowskim co do tezy, że niematerialnych przedmiotów nie poznajemy wprost.

Jak pisał jego uczeń (zmarły tragicznie), teoretyk poznania, o. dr Józef Chalcarz, chrześcijańską filozofię w koncepcji i wykładzie św. Tomasza z Akwinu prof. Chojnacki znał w stopniu wyjątkowym oraz wysoko ją cenił. I to, że zaakceptował także zasady i tezy innych kierunków filozoficznych, wcale nie pozostawało w sprzeczności z wysoką oceną tomizmu. Właśnie dowodziło znajomości ducha tomizmu. Wszak naczelnym celem Tomaszowego filozofowania była prawda. Tomizm ze swych założeń jest filozofią otwartą. I taki właśnie tomizm głosił prof. Chojnacki.

Szczególnie cenna jest w Piotra Chojnackiego recepcji filozofii Tomasza z Akwinu twórcza asymilacja, możliwa dzięki pozbawionemu uprzedzeń szukaniu przez Piotra Chojnackiego ułamków prawdy w każdym systemie filozoficznym. Pojmował on filozofię jako rezultat pracy całej ludzkości. Zarysowywał styczne punkty kryjące się poza różnicami terminologicznymi systemów. Wskazywał drogi rozwiązywania wielu problemów na wspólnej płaszczyźnie myślowej.

Wyczulenie na problemy, które niesie współczesność, sprawiło, że Piotr Chojnacki zajął się też wyjaśnieniem zagadnienia własności z filozoficznego punktu widzenia. Nie zajmując się filozofią prawa wniósł jednakże cenny wkład do pojmowania prawa natury (naturalnego) na gruncie tomistycznym. W rozprawie *Zagadnienia prawa*

własności w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu wskazuje, że prawo natury jest formą specyficznie ludzkiego bytowania, która wy-
myka się spostrzeganiu intelektualnemu wprost. Tworzymy pojęcie
prawa natury stosownie do zaobserwowanych dążeń właściwych
ogólnie ludziom. A więc pojęcie prawa natury jest wytworem ludz-
kiego umysłu - ale nie dowolnym, lecz modelowanym na podstawie
stwierdzonych dążeń i skłonności wśród ludzi.

Piotr Chojnacki wyraźnie podkreśla, że prawo natury nie może
być wykorzystywane do utworzenia jakiegoś konkretnego ustroju
społeczno - gospodarczego. Jeżeli bowiem jakaś norma prawna oka-
załaby się niesprzeczną z prawem natury, to należy brać pod uwagę,
że nie jest ona jedyna i wyłącznie możliwa. Wobec tego prawodawca
musi wybierać tę, którą uważa za odpowiednią do usprawnienia ży-
cia gospodarczo - społecznego. Piotr Chojnacki wyjaśnia, że Tomasz
z Akwinu wypowiadał się wprawdzie za własnością prywatną, ale
wypowiadał zasadnicze zastrzeżenia: o ile da się ona utrzymać w ra-
mach, które nie zakłócą ludzkiego dobra ogólnego. Wydaje się, że
Piotr Chojnacki był jednym z pierwszych tomistów w Polsce, którzy
wskazywali na to, że prawo natury w swych drugorzędnych przepi-
sach ulega zmianom. A więc wyprzedził uznane za przełomowe pod
tym względem prace austriackiego filozofa Alfreda Verdrossa.

Zainteresowania filozofią społeczną miał Piotr Chojnacki od naj-
wcześniejszych lat. Świadczy o tym rodzaj podjętych przez niego stu-
diów za granicą i opublikowane rozprawy, na przykład o losie
wychodźstwa polskiego we Francji czy o zagadnieniu państwowym.

W swoich pracach dotyczących psychologii myślenia Piotr Choj-
nacki zwracał uwagę na to że sądy są wytworem czynników myśło-
wych, ale też wolitywnych, a zwłaszcza uczuciowych. Przeżyte uczu-
cia, wyobrażenia i dążenia mają na nie wpływ. Teoria poznania i lo-
gika rozważają sądy jako odtwarzające stany przedmiotowe, ale - jak
słusznie zauważa Piotr Chojnacki - do tego jest potrzebne myślenie
potrafiące się wyzwolić od subiektywnych wpływów. Funkcje myś-
lowe wolne od wpływów uczuciowych zakrawają na fikcję. Intelkt
jest związany z czynnikami uczuciowymi oraz z dążeniami: wydawa-

nie sądu nie bywa sprawą czystej myśli. Myślenie ludzkie obraca się stale, jak mówił Piotr Chojnacki, w atmosferze danych uczuciowych, wyobraźniowych. Wydanie sądu zależy zarówno od doświadczenia obecnego, jak i od zasobu doświadczeń ubiegłych, które mają również swoje aspekty uczuciowe. Trzeba się uczyć wydawać sądy obiektywne, to znaczy coraz wolniejsze od subiektywnych wpływów. Trzeba się uczyć orzekać to, co jest obiektywne, a nie to, co nam się wydaje, lub to, czego pragniemy.

Piotra Chojnackiego zainteresowało owo wahanie się naszego myślenia między poziomem subiektywno - efektywnym a poziomem obiektywnym. Spostrzeżenia i sądy dzieci oraz młodzieży cechuje silny wpływ uczuć, nastrojów i oczekiwań. Powoli, w miarę rozwoju, wyzwalamy się z autyzmu i staramy się coraz bardziej o obiektywność. Ważne jest uwypuklenie przez Piotra Chojnackiego poglądu, że sądy mające być wyrazem myślenia obiektywnego stanowią wypadki wyidealizowane przez logików. Ta walka z przekonaniem o występowaniu, tzw. czystego myślenia miała szczególne znaczenie, ponieważ była prowadzona przez filozofa ceniącego najwyżej precyzję i ścisłość myślenia, nie odwołującego się w swym filozofowaniu do prawdy uczuć. Pierwsze prace z tej dziedziny napisał w latach dwudziestych i problematyka ta stanowiła do końca jeden z zasadniczych przedmiotów jego zainteresowania.

Przekonanie Piotra Chojnackiego o doniosłości psychologii od dawna prowadziło go w kierunku tzw. epistemologii genetycznej. Jej zadaniem jest wskazanie odpowiedników psychicznych dla epistemologicznych pojęć przez zastosowanie metod eksperymentalnych do problemów epistemologicznych. A Piotr Chojnacki już w 1927 r. napisał rozprawę *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, która stanowi próbę wykorzystania metod psychologii empirycznej dla zagadnień epistemologicznych, jakimi są m. in. tworzenie i struktura pojęć.

Geneza filozofii Tomasza z Akwinu, struktura tego systemu filozoficznego, zdolność filozofii chrześcijańskiej do asymilowania prawd innych kierunków filozoficznych, tomizm a neotomizm, sto-

sunek filozofii do teologii oraz do filozofii przyrodoznawstwa, egzystencjalizm a esencjalizm - oto wybór ważniejszych problemów, których dociekał Piotr Chojnacki. W ostatnich latach jego zainteresowania zwracały się coraz bardziej ku psychologii, a zwłaszcza ku psychologii ludzkiego myślenia. Położył wielkie zasługi w tej dziedzinie przez wskazywanie wagi psychologii empirycznej dla tłumaczenia zarówno zagadnień teoriopoznawczych, jak i należących do psychologii filozoficznej.

Niespodziewana śmierć przerwała jego prace z zakresu psychologii myślenia. Zamierzał przedstawić materiały wykładów i analizę tzw. danych psychologicznych w dziedzinie myślenia konkretnego oraz abstrakcyjnego. Pozostawił po sobie wiele cennych artykułów, kilka książek, a w szczególności sposób, sokratejski, wyrażał swoją mądrość filozoficzną w wykładach i seminariach.

Trzeba dodać, że Piotr Chojnacki był wybitnym znawcą kantyzmu,¹ o czym się zapomina, pamiętając o jego zasługach w twórczym rozwijaniu tomizmu w Polsce. Piotr Chojnacki wykazywał, że filozofia Kanta nie ma znaczenia jedynie historycznego.

Piotra Chojnackiego interesowało pytanie, co jest właściwym przedmiotem intelektu i czy o przedmiocie intelektu, o intelligibile, możemy tylko myśleć - jak twierdzi Kant - czy też jest on dostępny ludzkiemu poznaniu. Myślenie nie jest tożsame z poznaniem. Poznanie jest funkcją zmysłowo - myślową odnoszącą się do istniejącego świata. To, co pomyślane znajduje się w granicach tego, co niesprzeczne logicznie; ale to, co możliwe do pomyślenia, nie jest równoznaczne z tym, co istnieje. Piotr Chojnacki porównywał stanowisko Tomasza z Akwinu ze stanowiskiem Kanta, by głębiej wnikać w to zagadnienie. Rozwagał też zagadnienie oglądu intelektualnego u Arystotelesa, u Kanta i u Husserla, jak również problem intuicji inte-

1. Piotrowi Chojnackiemu - jako faktycznemu promotorowi - zawdzięczać napisanie rozprawy doktorskiej na temat neokantyzmu i propozycji uzupełnienia kantyzmu. Konsultacje, których mi nie szczędził, nasunęły mi myśl o temacie rozprawy habilitacyjnej, obronionej w KUL: Kant jako inspirator europejskiej filozofii prawa.

ktualnej. Pomimo odmiennych poglądów dotyczących tego, co poprzez intuicję poznajemy - wspólne jest definiowanie jej jako poznania bezpośredniego, w przeciwieństwie do poznania pośredniego, rozumowego. Na przykład według Reida przez intuicję osiągamy poznanie prawd oczywistych. Bergson definiował ją jako rodzaj współczucia czy sympatii intelektualnej, za pomocą której przenosimy się do wnętrza jakiegoś przedmiotu, aby zejść się z tym, co ma on w sobie wyobraźnego. Intuicja u Platona jest aktem intelektualnym, u Plotyna zaś aktem mistycznym.

Pomimo tych różnic istnieje zgodność w definiowaniu intuicji jako bezpośredniego poznania. Cechą charakterystyczną dla intuicji nie jest więc odpowiedź na pytanie, co poznajemy, lecz jak poznajemy. I w tym znaczeniu Tomasz przyjmuje intuicję intelektualną, a więc nie w znaczeniu poznania bezpośredniego istoty rzeczy konkretnej, lecz w znaczeniu poznania bezpośredniego istoty bytującej w sposób idealny i będący co do sposobu samego istnienia dziełem intelektu. Czyli intuicję intelektualną u Tomasza należy zdefiniować jako poznanie bezpośrednie przez intelekt tych treści, których sposób istnienia jest dziełem intelektu.

Gdyby był nam właściwy ogłód intelektualny, to intelligibile w terminologii greckiej: noumenon - czyli istota rzeczy zmysłowych, o ile ma być ona poznawana przez intelekt ludzki - byłoby nie tylko pomyślane, jak twierdzi Kant, nie tylko poznawalne pośrednio za pomocą przypadłości właściwych - jak twierdzi Tomasz - lecz samo w sobie możliwe do poznania.

Piotr Chojnacki wskazywał na znaczną trudność, a mianowicie - wyróżnienie przypadłości właściwych wśród przypadłości ogólnych. Do określenia przypadłości właściwych potrzebna jest uprzednia znajomość istoty substancjalnej, a przecież właśnie te przypadłości, według Tomasza, mają doprowadzić na poznanie owej istoty. Wobec tego posługujemy się przypadłościami zwykłymi, ale zespołowo razem wziętymi tak, że orzekać je można o każdym przedmiocie jakiegoś gatunku, i to jedynie i zawsze. Zwracał uwagę na to, że nazwa es-sentia została przez filozofów zmieniona na nazwę quidditas. Za-

mienne używanie tych terminów zamazuje różnicę zachodzącą między nimi, która najkrócej daje się wyrazić w języku łacińskim: *essentia* to *essentia realis*, natomiast *quidditas* oznacza *essentia conceptualis*.

Braun

Kontynuator filozofii Hoene-Wrońskiego, Jerzy Braun (1901-1975), zajmował szczególne miejsce w polskim świecie filozofów. O tej odrębności zdecydowała wielorakość form twórczych, z poezją włącznie, w których wyrażał idee Hoene-Wrońskiego. Nie tylko tworzył, ale również podejmował działania praktyczne mające na celu szerzenie myśli tego filozofa. W okresie dwudziestolecia międzywojennego współtworzył Instytut Mesjaniczny. Należy zaznaczyć, że wśród zwolenników Hoene-Wrońskiego, znajdowali się i znajdują przedstawiciele różnych państw Europy. W swoim dwutygodniku *Zet* (1932-1939) propagował przy współudziale swej żony Hanny, filozofię Hoene Wrońskiego. W okresie okupacji niemieckiej utworzył i przewodniczył organizacji polityczno-wojskowej o nazwie Unia. Główna idea unionizmu, to przekonanie, że ład w świecie uda się zaprowadzić drogą unii pojętej jako przeciwieństwo separatyzmu. Nie da się wprowadzić w sposób mechaniczny jedności świata. Nie zewnętrzny przymus, lecz dobrowolne przyjęcie pewnych zobowiązań przez poszczególne państwa może doprowadzić do zjednoczenia świata. W myśl unionizmu wolno realizować cele własne o ile nie są sprzeczne z dobrem zbiorowym.

Jerzy Braun nie identyfikował się z żadnym środowiskiem filozoficznym. Własnymi drogami dążył uparcie do prawdy. Był filozofem, pisarzem, dramaturgiem, publicystą, poetą, działaczem społecznym i warto może utrwalić, że jest autorem słów popularnej pieśni harcerek. Te wielorakie rodzaje twórczości są wyrazem bogactwa struktury psychicznej J. Brauna.

Rozwijał racjonalistyczną filozofię mającą korzenie w systemie Hoene-Wrońskiego i zarazem uprawomocniał wiarę religijną jako źródło wiedzy o świecie. Ujawnia się w tym postawa myśliciela, któ-

ry kultywuje rozum, ale zarazem - jako poeta - koryguje go przez odwołanie się do innego porządku. Przewidywał przyszłe utożsamienie poznania płynącego z Objawienia oraz rozumu. Oczekuje tym samym, że ziści się w przyszłości pełnia chrześcijaństwa, tj. rozumowe ujęcie treści Objawienia. Jerzy Braun traktuje filozofię Hoene Wrońskiego jako wyraz rozwoju augustynizmu oraz tomizmu. Jest to jego oryginalna ocena.

Świat wartości wznosi się, zdaniem Jerzego Brauna, nad światem praw przyrodniczych. W tym świecie wartości urzeczywistniamy nasze człowieczeństwo. Sens życia filozof ten dostrzega w odnalezieniu idei, według której można kształtować siebie. Zaangażowanie w cele zbiorowe sprawia, że jednostka przekracza siebie jako indywiduum.

Okazało się, że idee odnowy Kościoła wyrażone w czasie II Soboru Watykańskiego zostały wyprzedzone przez Unię. Wskazuje to na znaczenie polskiej filozofii wbrew paradoksalnym tendencjom minimalizacji jej roli.

Jerzy Braun głosił jedność polityki i moralności. Doktryna rozdziału tych dziedzin ciążyła dotąd nad ludzkością i jej rezultatem były ostatnie wojny światowe i teoria siły ponad prawem. Ten Braunowski postulat jedności polityki i moralności obejmuje całokształt życia człowieka ze względu na to, że Braun pojmuje szeroko znaczenie terminu polityka.

Celem polityki według J. Brauna jest stworzenie takich ekonomicznych, etyczno-prawnych i kulturowych warunków, w których bez przeszkód mógłby zachodzić proces samostwarzania siebie. Innymi słowy gwarancja praw człowieka, zagwarantowanie ludzkiej godności i rozwój człowieka w harmonii z dobrem powszechnym społeczności - zostały uznane przez Brauna za podstawowe wartości życia społecznego.

Jerzy Braun przypomina we wszystkich swych publikacjach, że myśl polska odgrywała w pewnych okresach jej dziejów rolę prekursorską w odkrywaniu nowych perspektyw duchowych. Doniosła jest sprawa ustalenia wartości, którym ma służyć naród i uzgodnienia,

wartości, do których ma zmierzać ludzkość. Podkreślając, że idea dobrobytu materialnego nie rozwiązuje problemu - Jerzy Braun uwypukla rolę idei, które wyznaczają drogi rozwojowe.

Braun uznaje nie tylko wysoką wartość polskiej myśli filozoficznej XIX wieku, ale i jej aktualność. Ubolewa nad tym, że jest ona niedoceniona w Polsce i nieznana w zachodniej Europie. Czas w filozofii przebiega inaczej niż na przykład w historii politycznej i dlatego polska filozofia XIX wieku ma nadal swoją wagę.

Jerzy Braun podkreśla, że koncepcje etyczno-religijne, społeczno-ekonomiczne i prawno-polityczne Wrońskiego powinny być urzeczywistniane. Korzyści odniosłoby społeczeństwo, cała ludzkość. W celu usunięcia nieporozumień J. Braun odróżnia trzy odmiany mesjanizmu:

Mistyczno - cierpiętniczy mesjanizm Towiańskiego, proklamujący Polskę Chrystusem narodów (co dziś uważamy za wynik niezdrowej egzaltacji patriotycznej z czasów niewoli),

Mesjanizm narodowy Krasieńskiego, Libelta, Trentowskiego i Cieszkowskiego, przyznający wyjątkową rolę Polsce i narodom słowiańskim w odrodzeniu religijnym i społeczno-politycznym ludzkości.

Mesjanizm filozoficzno-religijny Wrońskiego i jego kontynuatorów, przypisujący misję zbawczą nie Polsce, lecz odnowionemu chrześcijaństwu i Kościołowi, który ma zjednoczyć całą ludzkość w przyszłej erze celów ostatecznych. Ta era spełnionego chrześcijaństwa ma nastąpić po współczesnej epoce krytycznej, którą Wroński nazywa erą wrzenia rewolucyjnego lub antagonizmów społecznych.

Głoszona przez Hoene-Wrońskiego absolutna autonomia filozofii, jej niezależność zarówno od doświadczenia, jak i od systemu aksjomatów znajduje uznanie Brauna. Odkrywa w systemie Wrońskiego uzasadnienie dla krytyki pozytywizmu ograniczającego filozofię do syntezy nauk i dla krytyki koncepcji filozofii jako metalogiki.

Jerzy Braun w duchu zasad kantyizmu, z których czerpał również Hoene-Wroński, podkreśla, że nasze działanie jest moralne wówczas, gdy działamy nie ze względu na przedmioty pożądane, lecz na powinność samą przez się. Prowadzi to Brauna do wniosku, że sztuka jest czynnością *par excellence* moralną, bowiem wyznacznikiem woli w procesie twórczym jest czysta, nieuwarunkowana powinność tworzenia. Oczywiście Jerzy Braun dostrzega znaczenie impulsów przypadkowych, ale determinują one, co podkreśla, raczej moment tworzenia i wybór tematu dzieła. Braun w swej etyce poza problemem czystej formy rozważa treść czystą rozumu twórczego. Definiuje treść czystą jako akt rozróżnienia istoty rozumu twórczego od jej wyrazu w dziele tworzonem. Podkreśla zarazem, że akt ostateczny nie może być niczym innym jak wciąż powtarzanym stwarzaniem hipostatycznym samego siebie ponad bezpośrednią czynnością tworzenia Formy Czystej, tj. nadawania sobie istnienia - a to właśnie urzeczywistnia nieśmiertelność osobową.

Gawecki

Bolesław J. Gawecki (1889-1984), wybitny polski filozof, doświadczył w swoim życiu tego, nad czym najbardziej ubolewał i co pragnął przezwyciężyć: postawy niedoceny polskich twórców przez rodaków. Myśl filozoficzna B.J. Gaweckiego staje się powoli niezauważalna, a stanowi wybitne osiągnięcie naszej filozofii powojennej. W tej sytuacji niezbędne jest również przybliżenie dzieł jego życia, aczkolwiek odbiega to od reguły przyjętej w tej książce.

Urodził się w 1889 roku w Spirowie, koło Królewca. W 1897 roku Gaweccy osiedlili się w Sosnowcu. Bolesław Gawecki brał udział w strajku szkolnym 1905 roku, za co został wydalony ze szkoły. Przeniósł się do szkoły w Krakowie i ukończył ją z odznaczeniem. Zainteresowania filozoficzne obudziły się w nim bardzo wcześnie. Mając zaledwie piętnaście lat zaczął się interesować poglądem na świat. Bodźcem ku temu stały się lektury i zainteresowania naukami przyrodniczymi.

W roku akademickim 1908/09 rozpoczął studia w zakresie matematyki, fizyki i filozofii w Monachium. Kontynuował je na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Doktoryzował się u profesora Władysława Heinricha (1869-1957) na kilka miesięcy przed wybuchem I wojny światowej. Rozprawa doktorska dotyczyła zagadnienia kauzalizmu i funkcjonalizmu w fizyce. Habilitował się również na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W czasie okupacji niemieckiej wykładał w Warszawie, w tajnych kompletach szkolnych, jak również w tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich. W czasie Powstania Warszawskiego stracił syna, w którym pokładał nadzieje kontynuacji swojego dzieła. Zniszczeniu uległo wszystko, łącznie z rękopisami rozpraw filozoficznych.

Lata stalinowskie były trudne dla Profesora. Wrócił do Warszawy, ale nie wolno mu było wykładać ani filozofii, ani fizyki. W tej sytuacji zajął się przekładaniem na język polski cennych dzieł filozoficznych, a w tym m.in. Locke'a, Jevonsa.

Od 1955 roku Bolesław Gawecki rozpoczął na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK wykłady z fizyki, matematyki i filozofii przyrodoznawstwa. Wykładał też wybrane zagadnienia z teorii poznania i metodologii nauk oraz wstęp do aksjologii. Studenci pozostawali pod silnym wrażeniem kultury wykładów Bolesława J. Gaweckiego, a także precyzji i klarowności jego słowa mówionego.

Tytuł profesora zwyczajnego otrzymał w 1957 roku. W 1967 roku przeszedł na emeryturę. Sformułował własne stanowisko filozoficzne.

Mimo tak wielkich osiągnięć, *Historia filozofii* Władysława Tarkiewicza wspomina o profesorze Gaweckim zaledwie jako o jednym z docentów krakowskich i pomija fakt stworzenia przez niego nowego poglądu na świat i na rolę człowieka w świecie.

Tragizm istnienia powstaje wtedy, gdy oddajemy swoje siły innym, gdy kierują nami względy dobra ogólnego - a odpowiedzią staje się obojętne milczenie. Myślę, że tak właśnie można by scharakteryzować drogę życiową Bolesława Józefa Gaweckiego. Oczywiście

wąskiemu gronu jego uczniów dane było nie tylko poznać myśl filozoficzną Mistrza, ale i przejąć się głoszonymi przez niego ideałami. Ale było to grono wąskie.

W dążeniu do nowości często zapomina się o pracach, które były pisane dawniej, w złudnym przeświadczeniu, że nowy autor uczyni to lepiej. Tak też jest i z podręcznikami, wprowadzającymi do filozofii pióra B.J. Gaweckiego. Wznowione mogłyby stać się zachęcającym drogowskazem w dziedzinie filozofii.

Troskę o język, o poprawne wyrażanie myśli uznawał Gawecki za pierwszy krok ku zdobyciu kultury filozoficznej. Ubolewał nad tym, że ogół społeczeństwa mówi po polsku niedbale, przekraczając przepisy gramatyczne i logiczne, kalecząc język germanizmami lub rusycyzmami, a także zbędnymi wyrazami obcymi. Profesor słusznie zwracał uwagę na to, że nawet ludzie inteligentni i wykształceni często nie wiedzą, kiedy - na przykład - coś *znaczy*, a kiedy *oznacza*, kiedy trzeba użyć słowa liczba nie zaś *cyfra* i wreszcie, że powtarza się bezmyślnie: *wyjątek potwierdza regułę*, podczas gdy wyjątek wskazuje na istnienie pewnej reguły, ustanawia ją, będąc od niej odstępstwem.

Twórczość Gaweckiego była doceniana przez Bolesława Piaseckiego i dzięki temu ukazało się kilka książek tego filozofa: *Przygotowanie do filozofii*, *Filozofia rozwoju*, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, *Polscy myśliciele romantyczni*, *Myślenie i postępowanie*.

Interesująca jest droga B.J. Gaweckiego od pozytywizmu filozoficznego do sformułowania własnego stanowiska, które nazwał filozofią rozwoju. Jest to oryginalne stanowisko teoriopoznawcze i ontologiczne. Za filozofię naukową uznawał jedynie gnoseologię, czyli krytykę i teorię poznania oraz epistemologię, czyli krytykę i teorię nauki. Metafizyka, czyli ontologia nie jest według B.J. Gaweckiego nauką w tym sensie, co wymienione wyżej dyscypliny filozoficzne. Jednakże wbrew pozytywistom, nie negował potrzeby metafizycznych dociekań. Wskazywał ich niezbędność dla człowieka, który osiągnął już pewien etap rozwoju. Hipotezy niesprawdzalne w sensie naukowym są, jak głosił, koniecznym uzupełnieniem poglądu na

świat, jaki mogą dać nauki szczegółowe. Metafizyka to rdzeń ogólnego filozoficznego poglądu na świat, mimo że nie jest nauką w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Związek poglądów B.J. Gaweckiego z tomizmem zaznaczył się głównie w etyce. Stanowisko swoje określał mianem perfekcjonizmu; powinno się zdaniem B.J. Gaweckiego, zbliżać ku stosunkom ludzkim, które charakteryzowałyby się jeśli nie miłością, to sympatią powszechną. Ten ideał czyni nieodzownym pojęcie Boga. Niezbędna jest, jak głosił, praca nad podniesieniem moralności społeczeństwa, walka z tzw. *dolce vita*, wskazywanie, że życie jest służbą, poważnym obowiązkiem. Sens życia nadaje w przekonaniu Profesora harmonijne dążenie do prawdy i do dobra. Wielu młodych, w co wierzy, dąży do znalezienia głębszego sensu życia.

Odejsie B.J. Gaweckiego zubożyło niesłuchanie mapę pluralizmu filozoficznego w Polsce. Wydaje mi się, że warto w szerszym zakresie niż dotąd podjąć studia nad myślą filozoficzną B.J. Gaweckiego. Zresztą w powojennej Polsce mamy tradycje kultywowania ważnych treści filozoficznych poza ośrodkami akademickimi. Tak dzieje się wszak - przykładowo - z filozofią św. Augustyna, Teilharda de Chardin, z personalizmem, egzystencjalizmem czy mesjanizmem Hoene-Wrońskiego. W każdym razie istnienie filozofii rozwoju stworzonej przez Bolesława Gaweckiego nie pozwala na poczucie, że nie jesteśmy twórczy w dziedzinie filozofii.

Warto zwrócić uwagę na wyznanie B.J. Gaweckiego w udzielonych przez niego wywiadach. Jest pouczające. Otóż bardzo wcześnie zdał sobie sprawę, że nie może w pełni odnaleźć prawdy w światopoglądach, które poznawał. Zbudowaniu własnego poglądu na świat poświęcił życie.

Wyraźnie akcentuje w swoich publikacjach związek filozofii z życiem narodu. Należy, jak wynika z tego, co pisał Gawecki, uprawiać filozofię narodową na wzór mesjanistów, którzy uczynili z filozofii dziejów główny przedmiot swoich dociekań. Naród powinien uświadomić sobie zadania, do których ma dążyć ze względu na dobro własne i ogólne.

Swoje oryginalne stanowisko gnoseologiczne i ontologiczne nazywał B.J. Gawecki odpowiednio - realizmem ewolucyjnym i panpsychosomatyzmem. Dla określenia poglądów etycznych użył nazwy perfekcjonizm, natomiast nie dokonał syntezy swojego stanowiska w dziedzinie filozofii dziejów, poświęconej badaniom bytu narodu w jego historycznym rozwoju. B.J. Gawecki ustalał dyrektywy metodologiczne, pisał jak Polacy powinni uprawiać filozofię dziejów. Nie czuł się kompetentny do utworzenia własnej historiozofii.

Trafnie upatrywał cechę charakterystyczną filozofii polskiej we wzywaniu do czynu twórczego oraz w dążeniu do rozszerzania moralności na polityczną działalność narodów. B.J. Gawecki wskazywał, że najwyraźniej z mesjanistów Hoene-Wroński domagał się ugruntowania polityki na zasadach moralnych. Tak więc poza czysto poznawczymi funkcjami, filozofia w przekonaniu B.J. Gaweckiego ma spełniać funkcje praktyczne, kształtować postawę człowieka oraz narodu. Filozofię określa Gawecki jako *pogląd na świat i życie, stanowiący próbę syntezy doświadczenia ludzkiego danej epoki z jednolitego punktu widzenia, wraz z konsekwencjami praktycznymi, dotyczącymi postępowania ludzkiego, poprzedzony przez krytyczne badanie zdolności poznawczej człowieka*.

Bolesław Gawecki był wychowawcą wielu pokoleń i wierzę, że kolejne pokolenia rozślawią jego nazwisko bardziej niż obecne, zdając sobie pełniej sprawę ze znaczenia tego systemu filozoficznego.

Mając świadomość niespokojności współczesnych czasów, które nie sprzyjają czytaniu obszernych dzieł, swoje oryginalne stanowisko filozoficzne przedstawił w formie zarysu. Ułatwia to uchwycenie zasadniczych elementów konstrukcji systemu oraz zrozumienie *myśli przewodnich, łączących w harmonijną całość elementy nowe i oryginalne z dawnymi i znanymi*, jak pisze autor na wstępie do *Filozofii rozwoju*. Opublikowanie tej rozprawy jest niewątpliwym wydarzeniem w świecie filozoficznym.

Za filozofię naukową uznawał - jak była o tym mowa - jedynie gnoseologię, czyli krytykę i teorię poznania oraz epistemologię, czyli krytykę i teorię nauki. Metafizyka nie jest, jego zdaniem, nauką w

tym sensie, co wymienione dyscypliny filozoficzne. Nie jest nauką, ponieważ tezy metafizyczne nie są sprawdzalne intersubiektywnie, a ta sprawdzalność stanowi jedno z ważniejszych kryteriów naukowych.

Oryginalność stanowiska Bolesława Gaweckiego w dziedzinie teorii poznania polega na oparciu jej na ewolucji, czyli na zaprzestaniu ujmowania stosunku poznawczego jako czegoś stałego, niezmiennego w czasie. W naszych wrażeniach, dzięki którym poznajemy świat, nie mamy kopii wskazujących bezpośrednio na oryginał i dlatego nie osiągamy bezwzględnie obiektywnego poznania. Wbrew potocznemu mniemaniu poznajemy nie *rzeczy w sobie* lecz *rzeczy dla nas*. To znaczy poznajemy tę postać jakościową, która wytworzyła się stopniowo na drodze przystosowania się w walce o byt. Świat jakościowy powstał dzięki współdziałaniu rozwijającego się gatunku ludzkiego i bezjakościowej rzeczywistości, pisze Gawecki.

Realizm ewolucyjny sformułowany przez Gaweckiego jest bardziej radykalny od realizmu krytycznego. Zwraca bowiem uwagę na to, że *świat dla nas* zmienia się wraz ze zmieniającym się stopniowo w procesie ewolucji podmiotem poznającym, w miarę jak ten tworzy sobie nowe organy zmysłowe lub doskonali te, z których już korzystał. Jednej i tej samej rzeczywistości mogą odpowiadać różne światy rzeczywiste, albo inaczej - takim samym *rzeczom w sobie* rozmaite rzeczy jakościowe. Bo przecież podmioty poznające, które rozwijają się na przykład na innych planetach, a więc w warunkach różnych od ziemskich, mogą mieć organy zmysłowe niepodobne do naszych i wobec tego na takie same bodźce reagować inaczej niż my, a niewykluczone, że umieją nawet poznawać bez pomocy zmysłów. Bardzo interesująca jest uwaga B.J. Gaweckiego o tym, że *jakości zmysłowe zdają się mieć znaczenie tylko w warunkach walki o byt (jak znane nam na ziemi) i zdają się ostatecznie sprowadzać bądź do wywoływania działań dla organizmu pożytecznych (np. barwy kwiatów przyciągające owady), bądź do zapobiegania szkodzie (np. ostry smak i przykry zapach trucizn)*. Potocznie ludzie kierując się zdrowym rozsądkiem popełniają więc błąd, który polega na utożsamianiu *rzeczy*

dla nas z rzeczami w sobie. Popołniają błąd, nie zdając sobie sprawy z tego, że cechy jakościowe pozostają w zależności od organizacji psychofizycznej człowieka.

Język życia potocznego, jak i język naukowy opisują więc nie przedmioty - twierdzi B.J. Gawecki - lecz wygląd czegoś, co bezpośrednio nigdy nie bywa nam dostępne. Oglądamy świat przez *okulary* naszej psychofizycznej organizacji. Prof. Gawecki unika więc błędu realizmu naiwnego, utożsamiającego wygląd rzeczy z samymi rzeczami. Unika też błędu idealizmu gnoseologicznego, nie uznającego samych rzeczy, lecz jedynie ich wyglądy.

W 1924 roku Bolesław Gawecki wypowiedział znamienne słowa: *...jedno nie ulega wątpliwości: jakkolwiek daleko się posuniemy po tej lub innej drodze naukowych badań i dociekań, nigdy nie poznamy istoty rzeczy. Chociaż wielka jest zaiste potęga myśli, chociaż wprowadza nas ona poza granice naszej zmysłowości i bieży swobodnie pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem - nigdy nie może przekroczyć granicy samej siebie. Pozostaje zawsze myślą ludzką, przez naturę ludzką ograniczoną.*

Gaweckiemu przyświeca jako ideał model nauk przyrodniczych i stąd płynie jego wniosek, że filozofia to pogląd na świat przekraczający granice nauk, stanowiący ich nadbudowę. Profesor daleki jest tym samym od stanowiska arystotelesowako - tomistycznego, ale nie można też mówić o jego zbliżeniu się do pozytywizmu. Od tego ostatniego nurtu oddala go uznanie i docenianie swoistego przedmiotu filozoficznych dociekań. Zadanie filozofii upatruje w tworzeniu poglądu na świat, posługującego się (z konieczności) niesprawdzalnymi hipotezami, w tworzeniu uogólnień opartych na domysłach o naturze rzeczy.

Czy stanowisko ontologiczne B.J. Gaweckiego można uznać za bliższe prawdy od dotychczas znanych? Pytanie takie byłoby źle postawione. Zgadza się z B.J. Gaweckim, że nie sposób udowodnić prawdziwości albo nieprawdziwości jakiegokolwiek metafizycznego poglądu na świat, można go jedynie uprawdopodobnić, opierając się, prócz doświadczenia osobistego, na doświadczeniu ogólnoludzkim,

skoncentrowanym w zdobyczach nauk ścisłych, w ich zasadach i najogólniejszych teoriach. O przyjęciu go decydują pewne predyspozycje psychiczne człowieka. Tezy metafizyczne nie są sprawdzalne intersubiektywnie. System ontologiczny Gaweckiego jest nową próbą zbliżenia się do poznania istoty bytu. Nie można powiedzieć, czy prawdziwszą od innych, ale na pewno opartą na współczesnych wynikach badań nauk szczegółowych.

Założenie, że świat istnieje w sposób obiektywny, to znaczy niezależny od woli i świadomości poznających, pozostawia - jak słusznie pisze B.J. Gawecki - otwarte pole do hipotez o naturze świata. To znaczy, że stanowisko realistyczne w teorii poznania nie implikuje stanowiska materialistycznego w ontologii, o czym wielu współcześnie zdaje się zapominać. Pozostając w zakresie sądów intersubiektywnie sprawdzalnych mamy *prawo stwierdzić, tylko tyle, że istnieją obiektywnie jakieś skupienia zdolności działania, czyli ośrodki energetyczne, oraz że wszystko co realnie się dzieje, sprowadza się do wymiany energii pomiędzy tymi ośrodkami. Ale każdy ośrodek energetyczny - tak brzmi podstawowe założenie Gaweckiego - ma charakter psychosomatyczny (psychofizyczny), przejawiający się albo nie przejawiający się w ludzkim doświadczeniu. Dwa atrybuty: fizyczny i psychiczny wiążą się z istnieniem substancjalnym i występują zawsze łącznie.*

Taka jedność substancjalna znana jest nam bezpośrednio jedynie jako własna osoba i dlatego stanowisko swoje nazwał Gawecki pierwotnie panpersonalizmem, inaczej *panpsychosomatyzmem*.

Bolesław Gawecki sprowadza rzeczywistość do połączeń energii fizycznej z psychiczną w *zindywidualizowanej postaci ośrodków energetycznych psychofizycznych. W ten sposób unika dylematu: co bardziej pierwotne - materia czy duch.*

Wybitny nieżyjący już tomista, Kazimierz Kłósak, określał Bolesława Gaweckiego jako najwybitniejszego polskiego filozofa przyrody ostatniego półwiecza. Jego zasługi podkreślali również w swoich publikacjach Szczepan W. Ślaga, Antoni Litwinko, Marek Łukomski, Józef M. Dołęga oraz autorka tej książki.

Gawecki uznaje filozofię za najdoskonalszy przejaw możliwości człowieka. Prace Bolesława Gaweckiego podważają powszechne przeświadczenie o braku powiązań zachodzących między filozofią i potrzebami życia. Zastosowania praktyczne, na co słusznie wskazuje omawiany filozof, nie wyczerpują wartości nauk. Obrona badań, które nie mają bezpośredniego zastosowania w życiu praktycznym, ma szczególne znaczenie w naszej scjentystycznej epoce, której nie znamionuje rozumienie potrzeby filozofii.

Dzieła omawianego myśliciela przenika przekonanie, że mogliśmy i powinniśmy uczestniczyć na polski sposób w myśli filozoficznej świata. I, że nieznanostwo dziejów własnej filozofii wytwarza nadmierną pokorę wobec myśli Zachodu, wyrażającą się w poczuciu niższości. Istotnie może się wydawać, że rozprawy autorów obcych - pomimo ich czasem drugorzędnej wartości - mają łatwiejszą drogę wydawniczą. Mało też popularyzujemy osiągnięcia naszych wybitnych filozofów. Jest to strata tym większa, że w rezultacie w zbyt małym stopniu zdajemy sobie sprawę z tego, że mamy w Polsce współcześnie, w drugiej połowie XX wieku, własne oryginalne osiągnięcia filozoficzne.

Filozofia, w rozumieniu tego myśliciela ma być przewodniczką życia jednostek i narodów. Stąd płynie między innymi wysoka ocena polskiej filozofii narodowej dokonana przez B.J. Gaweckiego. Dostrzega w niej dążność życiową, praktyczną jako najbardziej charakterystyczną cechę. Głoszona przez niego apoteoza pracy, czynu wykazuje związek z tym, co głosili wielcy filozofowie polscy: Cieszkowski, Brzozowski, Norwid i inni.

Bolesław Gawecki nawołuje w swoich rozprawach do dalszego rozwijania filozofii dziejów narodu. Naród nie może obejść się bez filozofii związanej z jego bytem. Powinien tworzyć własną historiozofię, czyli narodową filozofię. Naród ma uświadomić sobie, że jest i czym jest. Historiozofii właściwy jest charakter narodowy, ale charakter ten nie znamionuje nigdy całokształtu systemu filozoficznego. Polacy stworzyli w XIX wieku, w okresie między dwoma powsta-

niami, taką filozofię. Stanowi ona jeden z działów ontologii szczególnej.

Mesjanisci stworzyli systemy historiozoficzne, ale jeszcze po przeszło stu latach od swego powstania nie są one znane całemu narodowi! Słusznie poczytywał B. Gawecki za błąd, wymagający naprawienia, zajmowanie się filozofią całego świata z pominięciem myśli polskiej - rzekomo mniej wartościowej. Nie stworzył nowego poglądu w dziedzinie filozofii dziejów, ale wskazał precyzyjnie, te treści polskiej filozofii narodowej, które domagają się kontynuacji. Ustalał dyrektywy metodologiczne, określał, jak powinno się uprawiać filozofię dziejów własnego narodu.

Zdaniem Gaweckiego filozofia polska nie powinna być doktryną akademicką. Zgadzał się ze stanowiskiem Libelta, który uważał, że filozofia polska jest filozofią czynu. Odróżnia filozofę uprawianą w Polsce od filozofii polskiej, mającej cechy swoiście polskie, wyrażającej polski pogląd na świat, dostosowany do potrzeb i życia narodu. Charakter narodowy filozofii polskiej zaznaczał się wprowadzie coraz wyraziściej poczynawszy od renesansu, ale historiozoficznie rozmyślania nad przeszłością narodu i przewidywanie przyszłości znalazły wyraz dopiero w filozofii okresu 1830-1863. Sens zasadniczy jej dociekań zawarł się w pytaniu *skąd i dokąd idziemy?*

Według B.J. Gaweckiego teoria bytu, czyli metafizyka, stanowi istotną część systemów filozoficznych. Bada różne postacie bytu, w tym między innymi byt narodowy. Jednym z działów ontologii szczególnej jest, według B.J. Gaweckiego, historiozofia, inaczej filozofia dziejów. Ten dział filozofii jest poświęcony badaniom bytu narodu w jego historycznym rozwoju. Filozofia dziejów usiłuje odnaleźć sens wysiłku kolejnych pokoleń i cel ludzkości. Nie ma narodu, który by nie snuł takich dociekań.

Profesor Gawecki twierdzi, że filozofia kształtuje postawę człowieka oraz narodu. Troska o jej wpływ i podniesienie poziomu kultury filozoficznej nabiera charakteru moralnego.

Wiara w wartości wyższe, którym należy poświęcić swe życie w wymiarze zbiorowym i jednostkowym przenika dzieła B.J. Gaweckiego. Zasadnicze zadanie człowieka dostrzega Gawecki w walce z biernością, jaka właściwa jest naturze fizycznej w przeciwieństwie do aktywności właściwej temu, co psychiczne. Ta walka, jaką każdy ma prowadzić, walka o supremację ducha nad materią, została uznana zarazem za jedyną drogę prowadzącą ku prawdziwemu szczęściu. Przeszkodą w jego osiągnięciu jest radykalny pesymizm, zatruwający duszę wielu ludzi w naszych czasach, który zrodził się z ciężkich doświadczeń ludzkości.

B.J. Gawecki przeciwstawia się stanowczo egzystencjalizmowi reprezentowanemu przez Sartre'a. Mimo bowiem okropności naszych czasów i bolesnych osobistych doświadczeń, podziela optymizm tych co wierzą, iż ludzkość, chociaż często błąka się po bezdrożach, zbliża się jednakże ku lepszej przyszłości i optymizm tych, co nie szczędzą wysiłków, by ten cel stał się osiągalny.

Bolesław Gawecki pragnął ukierunkować energię narodu polskiego, wskazując doniosły cel zbliżania się czasów pojednania i pokojowego współtworzenia. Wierzył mimo wszystko, że naród nasz, dzięki swym tradycjom oraz położeniu geograficznemu, może odegrać doniosłą rolę twórczego pośrednika pomiędzy Wschodem i Zachodem. Myśl podobną podtrzymywał również Melchior Wańkowicz, tyle, że dostrzegał możliwość zdobywania przez Polaków miejsca w rozmaitych krajach świata. Zapewnić to nam może - zdaniem literata i dziennikarza - osiągnięta przez Polaków duża elastyczność, którą daje nam nasza narodowa kultura. Nie formułował więc wskazań, które mogłyby nas scementować i zmobilizować jako naród.

Ideałem, do którego według B.J. Gaweckiego powinniśmy dążyć jest *nadczłowieczeństwo pojmowane jako synteza genialności i świętości*. I właśnie na świadomości tego ideału opierać się ma godność człowieka. Celem człowieka i narodu jest tak żyć, aby pokoleniom kolejnym było lepiej. Przewodniczką życia jednostek ma być filozofia, a więc poza poznawczymi funkcjami pełni ona zadania praktyczne.

Bardzo drobna zaledwie część ludzkości jest zupełnie areligijna, to znaczy, kompletnie niewrażliwa i obojętna bądź w stosunku do jakiegokolwiek postaci religii, bądź do jej namiastek. Fakt religijności został więc uznany przez Profesora za objaw powszechny bez przesądzania formy kultu.

B.J. Gawecki postuluje związek etyki normatywnej z teorią bytu, ze względu na potrzebę organicznego zespolenia poglądu na świat i na życie. Normy postępowania muszą harmonizować z poglądami na byt i formułując to żądanie B.J. Gawecki kontynuuje tym samym najlepsze tradycje myśli filozoficznej. Tradycję całkowitej zgodności poczynañ ludzkich z tym, co teoretycznie wyznawane. Powołując się na Kanta - B.J. Gawecki wyraża pogląd, że w człowieku istnieje prawo moralne, *budzące cześć i podziw*. Jest to prawo niezmienne. To prawo moralne w nas stanowi odbicie harmonii i ładu, które rządzą w świecie ducha.

Tym, którzy mieli możność zetknąć się z Bolesławem Gaweckim kojarzą się nieodparcie szlachetność, wewnętrzna harmonia, głód poznania prawdy, bezinteresowność i równowaga ducha, budząca tym większy podziw, że trudne były koleje życia tego wybitnego filozofa.

Czeżowski

Tadeusz Czeżowski (1889-1981) był jednym z najwybitniejszych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej. Jego dzieła cechuje rygorystyczna ścisłość, a język - precyzja i prostota.

Studiował we Lwowie. Wykładał w Wilnie. W 1945 roku osiadł w Toruniu. Na równi z poznaniem było mu bliskie wcielanie w życie zasad teoretycznych. W latach poprzedzających obronę rozprawy habilitacyjnej kierował Departamentem Nauk i Szkół Wyższych w ministerstwie. Redagował po II wojnie światowej „Ruch Filozoficzny”, najpoważniejsze polskie pismo filozoficzne w powojennej Polsce.

Domeną jego działań była logika, metodologia nauk i epistemologia, jak również - po wojnie - problematyka etyczna. Twierdził, że

w filozofii występuje rozróżnienie dwóch kierunków zainteresowań. Przedmiotem pierwszego jest rzeczywistość - zaś drugiego, wiedza. Filozofia w ścisłym tego słowa znaczeniu jest według Czeżowskiego nauką drugiego stopnia, to znaczy jest nauką o naukach. Natomiast filozofia życiowa określonego człowieka, czy grupy społecznej odnosi się do rzeczywistości. Tadeusz Czeżowski stawia filozofom wymóg naukowości na równi z prawością, bezstronnością i odwagą.

Rozważania filozoficzne zależą, zdaniem Tadeusza Czeżowskiego, od rozwoju nauk szczegółowych. Głosząc, że filozofia nie ma właściwego dla siebie przedmiotu badań, że zajmuje się analizą i krytyką twierdzeń i pojęć, które składają się na założenia innych nauk, że rozważa metody, budowę i rozwój nauk - jednocześnie Tadeusz Czeżowski daleki jest od skrajnego stanowiska odmawiającego aksjologii miana nauki. Przeciwnie. Nie tylko poświęcił problematyce wartości, zwłaszcza etycznych, oddzielne rozprawy, ale również i problemowi najogólniejszemu i najbardziej zresztą zasadniczemu: sensowi życia.

Według Tadeusza Czeżowskiego zdolność rozróżniania dobra i zła jest równie obiektywna, jak rozróżniania tego, co istnieje lub nie istnieje. Nadawanie sensu własnemu życiu wiąże się z wiarą, że są ideały, którym warto poświęcić życie. Najogólniejszym ideałem życiowym jest doskonalenie się w tym, jak się żyje. Rzemieślnik, prawnik czy lekarz zmierzają w różnych kierunkach, lecz dobra do jakich dążą można podporządkować pod ogólne pojęcie doskonałości.

Postawa poznawcza prowadzi do mądrości. Wyrabiając postawę wartościującą - tworzy się podstawę dla dzielności, jak to określa T. Czeżowski. Postawa estetyczna pozwala dojrzeć piękno w nauce i w postępowaniu. Te trzy postawy są niezbędne do tego, by osiągnąć harmonijną wszechstronność i stawać się pełną osobowością. Jest to ważne ze względu na siebie, jak i na tych, których się wychowuje. Szczęście pojmuje jako sprzyjającą okoliczność i jako przeżycie emocjonalne. Jest ideałem do którego możemy się wciąż zbliżać. Ale poza szczęściem działania zostało wyodrębnione także szczęście odpo-

czynku o ile wiąże się z urzeczywistnieniem trudu kierowanego wartościami.

Badacz teoretyk, traktujący filozofię naukowo, jest wobec jej twierdzeń o rzeczywistości nastawiony krytycznie, sprawdza je wielokrotnie, zdając sobie sprawę z tego, że nie są one uzasadnione ostatecznie. Praktyk, opierający się w swym działaniu na przyjętym światopoglądzie, uważa go za wystarczająco sprawdzony, co więcej - wie, że gdyby zaczął poddawać swój światopogląd krytycznym wątpliwościom, światopogląd ten straciłby wartość jako drogowskaz w działaniach. W obrębie filozofii traktowanej jako nauka wyspecjalizowały się różne dziedziny badań i usamodzielniały się w odrębne dyscypliny, jak logika i psychologia, przy tym jednak w podstawowych swych zagadnieniach zachowały charakter filozoficzny. Socjologizm, charakterystyczny dla naszych czasów, poprzedziły inne fazy: psychologizm, historyzm. Każda z nich proponuje inny typ wyjaśniania i jest - co podkreśla Tadeusz Czeżowski - jednostronna.

Kotarbiński

Spory światopoglądowe wiążą się ściśle ze sporami o charakterze politycznym. Przekonań światopoglądowych nie da się udowodnić na podobieństwo praw naukowych. Wpływają bowiem na nie, nie tylko intelektualne przemyślenia, ale również przeżycia, doświadczenia, rodzaj wrażliwości i wiele innych czynników. Wymienię przykładowo lektury czy też krąg poznanych ludzi. Zacietrzewienie narasta, gdy każda ze stron uważa swoje poglądy za niepowtarzalne i pragnie je jako rzekomo obiektywne narzucać całemu społeczeństwu.

Problem o którym piszę, ma charakter teoretyczny, ale w nie mniejszym stopniu również praktyczny. Wiaże się najściślej z kształtem życia społecznego, ze sposobem rozstrzygnięć gospodarczych, z treścią życia kulturowego. W państwach o charakterze totalitarnym sytuacja jest rozstrzygnięta w sposób jednoznaczny. Mianowicie wszyscy obywatele mają podlegać nie tylko prawu stanowionemu, ale również wyznawać określoną religię i znajdować w niej podstawę

- moralność. Monizm światopoglądowy, w tym monizm moralny, znamionuje państwa totalitarne.

W państwach demokratycznych obywatele obdarzeni są wolnością wyboru takiego poglądu na świat, który odpowiada ich właściwościom indywidualnym. Nikt nie powinien być zmuszany do wyznawania jakiegoś światopoglądu, który odbiega od jego przekonań. A więc nie powinno być zjawiska - obserwowanego tak często obecnie u nas - konformizmu. W ustroju demokratycznym można wyznawać poglądy moralne zgodnie z indywidualnymi przekonaniem. Wyznawany światopogląd, a w tym rodzaj moralności, nie powinny mieć wpływu na pełnienie stanowisk w życiu publicznym. Poważny problem powstaje wtedy, gdy usiłuje się w ustroju demokratycznym wskazać określony pogląd moralny jako podstawę obowiązującego systemu prawnego. Obecnie przeżywamy taką sytuację w szczególnie nasilonym natężeniu.

W Polsce wybitnym twórcą koncepcji etyki niezależnej był Tadeusz Kotarbiński. Żył w latach 1886-1981. Był jednym z najbardziej znanych twórców szkoły lwowsko-warszawskiej, która dominowała w życiu filozoficznym Polski w czasach dwudziestolecia międzywojennego. Po wojnie był prezesem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jak również Prezesem Polskiej Akademii Nauk. Jest znany między innymi jako twórca prakseologii.

Tadeusz Kotarbiński podkreśla w swoich pracach, że społeczeństwa Europy wychowywane są w duchu religijnym, co nie uchroniło jednak tego kontynentu od moralnych okropności w życiu publicznym i od moralnej degrengolady. Wychowanie religijne mimo, że krzewi pozytywne treści moralne, nie chroni przed niezmiernie łatwym przekraczaniem tych zasad. Wiąże się z fanatycznym przekonaniem, że osiągnęło się prawdę; wyznawcy innych religii są uważani za obywateli gorszej kategorii. Kotarbiński podkreśla, że w naszych dziejach przejawia się wciąż na nowo przekonanie, że prawdziwy Polak to katolik, co prowadzi do braku wolności światopoglądowej.

Postawa tolerancyjna wiąże się z samozaparciem. Jesteśmy tolerancyjni - pisał T. Kotarbiński - kiedy pozwalamy komuś robić coś, co któremuś z naszych celów przeszkadza. Przywileje jakimi cieszą się w społeczeństwie określone poglądy i związane z tym ograniczenia dla poglądów przeciwnych - stwarzają grunt dla atmosfery zakłamania. Kultywując wartość tolerancji należy zdaniem tego filozofa cenić również uprawnienie do kierowania się własnym sumieniem, czy też prawo do wypowiadania tych przekonań, które faktycznie się żywi. Na szacunek nie mogą zasługiwać te osoby, które głoszą poglądy kierując się własnym interesem. Płyne stąd postulat, by kształtować w procesie edukacji szkolnej nie tylko poziom intelektualny, ale również wolę i charakter młodzieży.

Tadeusz Kotarbiński podkreślał, że powinno zdobyć się wiedzę po to, by docierać do prawdy - nie zaś w tym celu, ażeby przekształcić siebie na stu procentowego wyznawcę określonego poglądu. Wymaga to wolności, odrzucenia wielu nacisków i świadomości tego, że niejednokrotnie towarzyszy nam w wyborach osamotnienie.

Tadeusz Kotarbiński jest przedstawicielem szkoły wyraźnie opozycyjnej wobec romantyzmu, a więc i stworzonej wówczas polskiej filozofii narodowej. Ten protest wobec idei mesjanizmu jest silny u Kotarbińskiego, jakkolwiek stworzona przez niego prakseologia pod pewnymi względami harmonizuje z polską filozofią czynu. Powołując do życia dziedzinę szerszą niż etyka, a mianowicie prakseologię - czyli ogólną teorię sprawnego działania ludzkiego we wszystkich dziedzinach - Tadeusz Kotarbiński zatrzymuje się nad zagadnieniem jak żyć zacnie, czyli być porządnym człowiekiem. Interesuje się przede wszystkim dobrą robotą, skutecznie prowadzącą do celu.

Tadeusz Kotarbiński powodowany życzliwością w stosunku do ludzi oraz troską o życie publiczne przestrzega przed zaciekłością w dyskusjach i animozjami osobistymi, zwłaszcza, że zagrożenie rzetelności dysput naukowych ma źródła w przeciwieństwach poglądów politycznych, jak stwierdzał w latach siedemdziesiątych. Przytoczę tu podstawowe zalecenie profesora: Studiujmy tak, aby wydobywać prawdę, a nie tak, by urobić siebie za 100 - procentowego wyznawcę

określonych doktryn. Kto za wszelką cenę stara się być marksistą ten się od prawdy częstokroć oddala, kto zaś dąży do prawdy w filozofii, to się do marksizmu przybliża, pisał - Kotarbiński.

Tadeusz Kotarbiński uważał, że należy troszczyć się o szczęście jednostek. W imię tej troski dozwala na, jak to określał, eutanazję opiekuńczą zwłaszcza w odniesieniu do ludzi sędziwych, nieuleczalnie chorych i cierpiących fizycznie przed zgonem. Życie dla nich stało się udręką i należy im pomóc. Powołuje się - nie tylko rozważając tę kwestię - na głos sumienia, skłaniający do postawy ofiarnie opiekuńczej wobec osób poddanych wielkim cierpieniom. Jeżeli nie czyni się zadość temu imperatywowi, to można zasłużyć na pogardę etyczną, stanowiącą, jak pisze, większe nieszczęście niż choroba, nędza czy brak wolności. Kotarbiński przyznaje, że głoszona przez niego zasada spolegliwego opiekuna jest pewną interpretacją miłości bliźniego. Trzeba jednak pamiętać, że podmiotem troski etycznej Kotarbińskiego jest nie tylko stosunek do ludzi, lecz również do innych istot doznających cierpień. Opiekun powinien być godny zaufania, uczciwy, odważny, opanowany, taki ażeby można było na nim polegać.

Omawiany tu filozof twierdzi, że należy ostro potępiać następujące zjawiska: nieżyczliwość wzajemną, zachłanność, bezwzględność, fałsz, bezmyślne niszczenie, sianie niezgody i wrogości między grupami społeczeństwa, brak dostatecznej opieki nad ludźmi starszymi, niedostatek uczciwości w pracy zawodowej.

Ideał wolności jest, zdaniem tego filozofa, wciąż nieosiągalny, ponieważ jego postulaty są nieorganizacyjne, antyorganizacyjne. Dążymy do wolności, a tymczasem jedynym jej urzeczywistnieniem byłaby zupełna samotność. Powątpiewając w możliwość urzeczywistnienia idei wolności, Kotarbiński stwierdza słusznie, że spory o idee domagają się nieskrępowania, gdyż inaczej idee deformują się nieuchronnie. A więc wolność, w tym swoboda słowa, nie jest w pełni osiągalna - jednakże jej ograniczenia są szkodliwe.

Stanowisko Kotarbińskiego jest określane jako materialistyczny nominalizm ontologiczny. Głosił, że istnieją jedynie rzeczy konkret-

ne. Nawet stany rzeczy uznał za hipostazy. *Cokolwiek jest - jest rzeczą*, bądźżywioną, bądź martwą. A więc zredukował wszelkie kategorie do kategorii rzeczy. Według filozofii Kotarbińskiego, dusza to tyle, co doznające ciało. Zajmował więc stanowisko bardziej skrajne niż ci materialiści, którzy nie formułują tezy o identyczności, tożsamości ciała i ducha - lecz o ich jedności.

Sformułowany w latach dwudziestych reizm - Kotarbiński rozwinął na początku lat trzydziestych w pansmatyzm. Poprzednio twierdził, że wszelki przedmiot jest rzeczą, teza później brzmiała: wszelki przedmiot jest ciałem. Termin rzecz zastąpił terminem ciało (soma), ażeby ostrzej przeciwstawiać się dualizmowi kartezjańskiemu. Po ostatniej wojnie nadał swemu stanowisku nową nazwę: konkretyzm.

Etyka - jeśli ma łączyć ze sobą ludzi z natury swej zróżnicowanych - to powinna być niezależna. Niezależna, czyli wolna od jakichkolwiek założeń czy odniesień światopoglądowych, a w tym wolna od treści czy uzasadnień religijnych. Ludzie będą mogli się ze sobą porozumieć na gruncie wartości moralnych, gdy nie będzie się prowadzić sporów o genezę tych wartości i wiązać ich z określonymi światopoglądami. Taką etyką, która może scalić obywateli w państwie i stanowić podstawę dla stanowienia prawa, jest system poglądów oparty o wzór dobrego, czyli społecznego opiekuna.

Tadeusz Kotarbiński stwierdza, że postępować w duchu prawidłowego opiekuństwa jest czymś czcigodnym i znaczącym, zaś postępować według motywacji przeciwnej, to haniebne i godne pogardy. Uważa, że łatwiej można się porozumieć przyjmując wartości: czcigodność - haniebność niż wartości obciążone tradycją wielorakich interpretacji: dobro - zło. Uważa, że każdy człowiek, niezależnie od swego stosunku do spraw religijnych, niezależnie od innych treści swojego światopoglądu uznaje, że należy zaopiekować się tymi, którzy cierpią. Nie poddanie się temu uczuciu obowiązku, które dochodzi do głosu w każdym z nas prowadzi do słusznej pogardy ze strony innych. Ta etyczna pogarda stanowi większe nieszczęście, zdaniem Kotarbińskiego, niż choroba, nędza czy brak wolności.

Należy podkreślić, że stosunek dobrego opiekuna powinien zachodzić, zdaniem omawianego filozofa, nie tylko w stosunku do ludzi, ale również w naszych relacjach z innymi istotami zdolnymi do doznawania cierpień. Warto podkreślić dziś ten pogląd Kotarbińskiego, wypowiedziany przed kilku dziesiątkami lat, bowiem jest on szczególnie aktualny, gdy weźmie się pod uwagę trudności z doprowadzeniem do uchwalenia przepisów prawnych biorących pod ochronę prawną zwierzęta.

Opiekun, a więc każdy z nas, niezależnie od wyznawanych poglądów, powinien być godny zaufania, uczciwy, odważny, opanowany. Należy tak kształtować siebie, ażeby inni mogli na nas polegać. Zawsze i wobec każdego powinniśmy zachowywać się tak, jak wymaga tego dobro opiekuństwa. Wiąże się to z troską Kotarbińskiego o szczęście jednostek. Właśnie w imię tej troski pozwala na eutanazję.

Ta koncepcja spolegliwego opiekuna, którą każdy z nas powinien urzeczywistniać we własnym życiu, wiąże się w poglądach Kotarbińskiego z kultem życia godziwego, nie zaś, na przykład, bohaterskiego, czy heroicznego. Splata się z postawą życzliwości.

Omawianego filozofa absorbowano zagadnienie stawiania się porządnym człowiekiem, czy też, jak określa - zacnego życia. Nie wystarczy, jego zdaniem, wyznawać jakieś poglądy - należy je wyrażać w czynach, skutecznie dążyć do celu. Stąd słynny traktat Kotarbińskiego o dobrej robocie. Żyjemy w określonej tradycji kulturowej. Odciskają się na naszej umysłowości pewne poglądy przenoszone z pokolenia na pokolenia. Ich długotrwałość oraz autorytet, którym darzymy osoby głoszące je - często sprawia, że ulegamy im, czasem nawet wbrew sobie.

Do takich poglądów uznawanych za samo przez się oczywiste, należy przekonanie w Polsce o ścisłym związku prawa i moralności. Jeżeli więc trudno jest przyjąć, że sprawiedliwe prawo pozytywne nie musi być zakorzenione w wartościach moralnych, to przynajmniej zastanówmy się nad wciąż aktualną propozycją Tadeusza Kotarbińskiego. Uwolnimy się od zagrożenia jakim jest narzucanie wszystkim

jednego światopoglądu, jeśli przyjmie się, że u podstaw prawa stanowionego powinna leżeć etyka niezależna. Takie rozwiązanie nie byłoby sprzeczne z pluralizmem światopoglądowym.

Trzebuchowski

Pragnę utrwalić postać tego przedwcześnie zmarłego polskiego myśliciela. Przy czym, polskiego nie tylko z racji urodzenia, ale i treści uprawianej filozofii. Był on niewątpliwie kontynuatorem - i to twórczym - polskiej filozofii narodowej, w której szczególnie zaszczytne miejsce przyznawał z myślicieli dwudziestowiecznych - Wincentemu Lutosławskiemu i Bolesławowi Gaweckiemu.

Profesjonalny awans Pawła Trzebuchowskiego (1928-1981) pozostawał daleko za wartością jego dorobku. Świadom swej wiedzy i umiejętności prowadzenia pisma, bolał nad tym, że dane mu było zredagować zaledwie kilka numerów „Przeglądu Polskiego i Obcego”.

Paweł Trzebuchowski należał do tych, którzy postępowaniem poświadczają wyznawaną prawdę. Z uwagą odkrywał w czytanych dziełach fragmenty korespondujące z jego przemyśleniami i w licznie publikowanych omówieniach swoich lektur dawał temu entuzjastyczny wyraz. Gdyby refleksje Pawła Trzebuchowskiego nad losem człowieka w świecie - rozproszone przy okazji dzielenia się z czytelnikami wrażeniami z lektur - wyłuskać i zebrać je w całość, to powstałaby lektura złożona z jego przemyśleń filozoficznych.

Według Pawła Trzebuchowskiego prawo stanowi centralne zagadnienie w życiu każdego społeczeństwa. Kształtuje ono strukturę społeczną, przenikając ją od podstaw po wierzchołki. Prawo - jak pisał - potrzebne jest istotom posiadającym złe skłonności, ale świadomym dobra i zła. Filozof ten twierdził, że prawo jest niezbędne z powodu złych, antyspołecznych instynktów natury ludzkiej; jego celem jest ochrona wartości moralnych. Prawo, podobnie jak praca, jest zdaniem tego filozofa szczególnym znakiem człowieczeństwa, wyjącznie ludzkim fenomenem.

Paweł Trzebuchowski podkreślał obiektywny charakter wartości. Dobro nie przestaje być dobrem, nawet gdy ktoś uzna je za zło i odwróci się od niego. Jego rozprawy przenika przekonanie, że miłość bliźniego jest nakazem podstawowym. Cenił w szczególny sposób naród, a więc również miłość do ojczyzny.

Znakiem człowieczeństwa nie jest praca, zaznaczająca się również i w świecie zwierzęcym - lecz twórcza praca, decydująca o naszej swoistości, o naszym niepowtarzalnym miejscu wśród tworów przyrody.

Zafascynowanie myślą Stanisława Brzozowskiego płynęło z odnalezienia przez Pawła Trzebuchowskiego w jego dziełach pewnych przymyśleń, które były w szczególny sposób mu bliskie. A więc przede wszystkim przekonanie, że poznanie zdobywa człowiek poprzez czyn i pracę. Bierna, postawa wobec świata nie rodzi poznania. Poznanie to czyn. Również ostra opozycja Brzozowskiego wobec pozytywizmu i racjonalizmu była zarazem postawą myślową Pawła Trzebuchowskiego. Pozytywizm uznawał za bankructwo filozofii. Kiedy z pewną dozą goryczy Paweł Trzebuchowski zwracał uwagę na to, że myśl Brzozowskiego, zjawisko zupełnie u nas nowe, nieprędko zostanie należycie oceniona - myślał być może zarazem również o własnym losie.

Jego zdaniem piękny jest każdy czyn bezinteresowny. Człowiek staje się szlachetny dzięki swym szlachetnym czynom. Te czyny nadają przemijającemu życiu nieprzemijające znaczenie i sens. Nie każdy może tworzyć genialne dzieła, ale każdy jest w stanie naśladować bohaterów książek Saint-Exupéryego. I każdy może być wierny ideałom. Marzenie może ocalić świat, tak jak ocala pojedyncze jednostki. Ono jest źródłem piękna. A bez piękna życie staje się nie do zniesienia - pisał ten filozof.

Wolność wybierająca dobro - jak stwierdzał niejednokrotnie Paweł Trzebuchowski - to szczyt człowieczeństwa. Przyznawał, że wśród ateistów jest wiele jednostek, pod każdym względem szlachetnych, tak jak wielu jest złych wśród wierzących i praktykujących. Zło nie jest stanem biernym, lecz aktywnym.

Paweł Trzebuchowski podkreślał, że to, co duchowe jest głębsze i pierwsze od sfery intelektualnej. Wskazywał jako wzór wielkich mistyków, którzy poszukiwali innych - niż intelektualne - sposobów zbliżania się do prawdy. Stąd zresztą m.in. w twórczości Trzebuchowskiego - kult św. Pawła, bowiem był on - jak twierdził - pierwszym chrześcijańskim myślicielem, który przeciwstawił doświadczenie duchowe czysto intelektualnej spekulacji.

Zdaniem omawianego filozofa, istotą poznania filozoficznego jest kontemplacja. Dochodząc do kresu naszych poznawczych możliwości - odczuwamy istnienie Boga. Jest to wyraźne w porywach ducha skierowanych ku nieskończoności. Uznając spekulację za wstęp do takiego przeżycia istnienia Boga, Paweł Trzebuchowski wiązał ściśle ze sobą wiedzę filozoficzną i treści religijne.

Kontynuując twórczo polską myśl narodową, Paweł Trzebuchowski wyjaśniał znaczenie romantycznego mesjanizmu jako maksymalizmu moralnego. A więc w tym nowym odczytaniu staje się on czymś w rodzaju postawy nie wiążącej się z określoną epoką. Mesjanizm pojmował jako filozofię ponadczasową.

Paweł Trzebuchowski cenił najwyżej spośród działów filozofii - antropologię. Bowiem wiedza ma doprowadzić ostatecznie do odpowiedzi na zasadnicze pytanie, kim jest człowiek i czym jest człowieczeństwo. Ale w miarę poszerzania się wiedzy wzrasta też i obszar naszej niewiedzy.

W roku 1953 dane mu było poznać, sędziwego już, Wincentego Lutosławskiego. Zawiązała się między nimi przyjaźń, w której nie liczą się jednak lata. Dyskusje toczone w domu (światowej sławy) znawcy Platona i mesjanisty promieniowały na dwudziestoletniego młodzieńca. Zaważyła na jego poglądach wiara Lutosławskiego w nieśmiertelność narodu, w wizję Polski wiecznej, dla której trzeba żyć i pracować.

Aleksandrowicz

Podobnie jak Franciszka Fiszera należy mianem mędrca nazwać Juliana Aleksandrowicza. Żył w latach 1908-1988. Spragnieni autorytetów autentycznych - a więc nie tych wyrastających z mocy zajmowanego stanowiska w hierarchii społecznej - mogliśmy byli jeszcze do niedawna odnajdywać żywy wzór sposobu życia w Julianie Aleksandrowiczu. Jego bogata indywidualność łącząca w sobie harmonijnie właściwości uczonego i właściwości artysty, była szczególnie silnie oddziałująca i stanowiła przykład godny naśladowania.

Julian Aleksandrowicz wszechstronnie rozwijał swój umysł i - co nie zachodzi w sposób równoległe automatycznie - również sferę uczuciową. Zachował do końca życia świeżość reakcji na zdarzenia świata, ciekawość ludzi, ufność - mimo wielu gorzkich rozczarowań, entuzjizm - mimo nieustannych przeszkód i działań wrogów oraz rzadką dziś konsekwencję w działaniach. Słowa jego wyrażały prawdę wewnętrzną, głębokie przekonanie, a za nimi szły zawsze zapowiadane czyny. Mimo nieszczęść związanych z przeżyciami wojennymi - opisał je w swoim dzienniku - i cierpień, które są udziałem poszukujących nowych dróg, J. Aleksandrowicza znamionowała wiara w ostateczne zwycięstwo słusznych idei. Wiara, że cele, które przyświecały jego wysiłkom, zostaną uznane za prawidłowe przez kompetentne czynniki i w następstwie tego bez przeszkód urzeczywistnione dla dobra Polaków.

Julian Aleksandrowicz należał do tych myślicieli XX wieku, którzy wiążą człowieczeństwo z obroną pewnych zasadniczych wartości i którzy z własnych trudnych doświadczeń wynieśli głębokie przekonania, wyrażające się następnie w ich czynach. Dodaje to szczególnej wagi słowom Profesora, jakkolwiek geneza teorii nie ma nic wspólnego z jej teoretycznym uzasadnieniem.

Julian Aleksandrowicz łączył czynną wiedzę medyczną z uprawianiem wychodzącej z dziedzin medycznych filozofii. Sformułował własną teorię ekologizmu. Podkreślał niezbędność filozofii, ale filozofii maksymalistycznej. Przeprowadzał krytykę minimalizmu teorii neopozytywistycznych. Był przekonany, że uczonego nie określa wy-

łącznie zasób wiedzy, lecz uporczywe dążenie do poznania prawdy. Śmiałe idee oraz twórcza wyobraźnia wytyczały drogę Juliana Aleksandrowicza. Nawiązywał przede wszystkim do Hipokratesa, nadając jego myślom nowy, dzisiejszy wymiar. Uważał, że lekarza-uczonego powinno znamionować dążenie do poznawania czynników środowiskowych (które wyzwalają choroby) po to, by przyczyniać się do ich eliminacji. Trzeba nasycać organizmy czynnikami zapobiegającymi chorobom - tak rozpoczyna się filozofia żywienia, którą tworzył prof. Aleksandrowicz. Był przekonany, że dzięki działaniom profilaktycznym choroby uważane za nieuleczalne przestaną być zmorą ludzkości.

Zaprzeczenie najwyższych wartości, postulowanych przez wszystkie wielkie systemy etyczne, prowadzi do zagrożenia zdrowia psychicznego jednostek i wiążącego się z nim ściśle zdrowia somatycznego. Juliana Aleksandrowicza zatrząwał dysonans między możliwościami człowieka w dziedzinie przekształcenia przyrody a faktycznym kolonizatorskim stosunkiem do przyrody. Upatrywał niebezpieczeństwo w uznaniu dóbr materialnych za cel istnienia.

Trudno w niewielkiej objętości przybliżyć całokształt cennych poglądów Uczzonego zawartych w bogatym piśmiennictwie. Książka *Nie ma nieuleczalnie chorych* jest jakby dekalogiem przeznaczonym dla lekarzy, którzy nie bacząc na okoliczności mają dawać z siebie wszystko, aby wyleczyć chorego bądź przynajmniej ulżyć mu w cierpieniu. Ma ta książka wartość psychoterapeutyczną, bowiem czytając ją uczymy się przezwycięzać egocentryzm i egoizm. Uczymy się też z niej, że chcąc być zdrowym należy skupiać uwagę na wizji własnego zdrowia.

Naczelną ideą, dochodzącą do głosu we wszystkich pracach i działaniach Juliana Aleksandrowicza był szacunek dla życia w każdej postaci i poczucie związku z Wszechświatem. Każda ingerencja, która zakłóca harmonię naszego współistnienia, prowadzi do chorób, wojen, w efekcie końcowym może doprowadzić do zagłady naszej planety.

Julian Aleksandrowicz wiele wymagał od siebie i od lekarzy, którzy mają však pełnić szczególne posłannictwo w społeczeństwie. Ubolewał nad tym, że ludzie stają się dla siebie wilkami. Wskazywał, że po to, by leczyć trzeba stawać się człowiekiem, rozwijać się wszechstronnie. A więc nie tylko kształtować umysł i sferę emocjonalno - wolitywną, ale również rozwijać w sobie intuicję.

Miał odwagę twierdzić, że nauka nie ma monopolu na poznanie prawdy. Należy odwoływać się nie tylko do prawd naukowych, ale również do przeżyć mistycznych, doceniać zjawiska natchnień, olśnień i inne doświadczenia. Należy sięgać do filozofii Dalekiego Wschodu. Profesor zdawał sobie sprawę, że wielu faktów nauka nie potrafi wyjaśnić. A za wyjątkowo niebezpieczne uważał wąskospecjalistyczne podchodzenie do badanych zjawisk. Był rzecznikiem multidyscyplinarności. Jednym z jej przejawów jest wiązanie świata zjawisk przyrodniczych ze światem wartości kulturowych. Wizjoner-skie spojrzenie Uczonego na problemy ludzkiego życia często było przyczyną jego osamotnienia. Trudności z uzyskaniem aprobaty i świadomość opóźniania inicjatyw niezbędnych dla dobra społeczeństwa osłabiały siły Profesora.

Mądrość J. Aleksandrowicza wyrażała się w braku jakichkolwiek uprzedzeń oraz w otwartości i wrażliwości na nowe kiełkujące wartości. Niczego nie oceniał z góry, nie przykładał też pochopnie ocen dodatnich i ujemnych do zjawisk, z którymi się stykał. Jednym z przejawów mądrości było zastosowanie sztuki i literatury do leczenia chorych. Przede wszystkim interesował go człowiek chory - nie zaś chory organ. Profesor był przekonany, że poprzez kontakt z dziełami kultury można osiągnąć poprawę swojej sprawności psychofizycznej. Dla ilustracji tej tezy niech posłuży przykład poetki Haliny Poświatowskiej. Chcąc nie dopuścić do myśli o śmierci inspirował ją do pisania wierszy. Twórczość poetka przełamała poczucie beznadziejności w Halinie Poświatowskiej. To poezja sprawiła, że zmniejszyły się dolegliwości i chora powróciła na pewien czas do świata zdrowych.

Życie ludzkie toczy się, zdaniem Juliana Aleksandrowicza, w świecie relatywnych wartości. Stąd problemy w życiu jednostek i stąd konieczność rozbudowywania poczucia odpowiedzialności. Odpowiedzialności za siebie i zarazem za innych. Nikt z nas bowiem nie jest wyizolowaną drobiną. Jednakże zdrowie i życie człowieka to wartości, które uznają wszyscy. Złem jest więc przedwczesna śmierć czy choroba. Profesor wiąże wyraźnie zagadnienia medyczne z etycznymi. Uważa, że problemy filozoficzne przenikają wszystkie dziedziny człowieczego życia.

W związku z uznawaniem zdrowia i życia jako wartości absolutnych, Julian Aleksandrowicz wskazuje na pokój jako konieczny i pożądaný stan. Jest on tym dla prawdziwego rozwoju ludzkości, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka. Ze względu na wartość pokoju Julian Aleksandrowicz głosi niezbędność rewolucji naukowo-etycznej. Ma ona uzupełnić propagowaną szeroko rewolucję naukowo-techniczną i ma od tej ostatniej znaczenie donioślejsze. Zresztą zdawał sobie sprawę z obszaru ludzkiej niewiedzy, z naszej niezdolności przeniknięcia rozumem świata przyrody.

Alterocentryczny egoizm - głoszony przez Juliana Aleksandrowicza - wynikał z jego realizmu, który harmonizował w pełni z przekonaniem o niezbędności ideałów w życiu człowieka. Alterocentryczny egoizm, a więc uszlachetniony egoizm, który pozwala dostrzec, że moje ja stanowi część wszechświata do tego stopnia, że zabieganie o sprawy powszechne staje się zarazem obroną własnych interesów. Trud indywidualny nabiera waloru ogólnego i odwrotnie. J. Aleksandrowicz wartościuje ludzi nie według ras czy zajmowanych stanowisk w hierarchii społecznej, lecz według ich właściwości psychicznych, nad którymi każdy powinien pracować.

Julian Aleksandrowicz jest wzorem godnym naśladowania. Nie związany z żadnymi koteriami, samotnie i w trudzie budował dzieło swojego życia z myślą o wszystkich. Był odosobniony w swoim przekonaniu, że pacyfizm jest związany integralnie z człowieczeństwem. Twierdził, że istnienie wartościowe, czyli przynoszące poczucie sensu, następuje gdy przyczyniamy się do stanu pokoju i zarazem

przewycięzamy w sobie tendencje agresywne budując harmonię wewnętrzną. Głęboki sens zawiera się w jego twierdzeniu, że pokój jest tym dla ludzkości, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka.

W opozycji do powszechnie panujących opinii - podkreślał, że rozwój cywilizacji wiąże się z niszczeniem środowiska, jak również z powstawaniem nowych chorób. Uszkodzeniu ulega także mózg przez substancje toksyczne lub brak biopierwiastków. Głęboko niepokoiło go, że człowiek obdarzony świadomością konsekwencji swoich czynów nadal tak działa. Wskazywał na wzrost chorób psychicznych, niedorozwoju i przestępczości. Głosił niezbędność stworzenia nowej dziedziny wiedzy, a mianowicie: cerebrologii, czyli nauki o wpływie środowiska na zdrowie cielesne i psychiczne człowieka. Miała to być nauka interdyscyplinarna.

Julian Aleksandrowicz był głęboko zaniepokojony wadliwą hierarchią wartości funkcjonującą w naszych czasach. Przede wszystkim nie została zaszczerpiona wartość zasadnicza, wyrażająca się w poczuciu istnienia prawa jedności wszechrzeczy. Wciąż w ludzkich działaniach nie uwyraźnia się szacunek dla wszystkich istot żywych oraz dla całego świata przyrody. Dążenie do dobrobytu niepokojąco szerzy się w poszczególnych społeczeństwach. Miejsce tej wartości, pojmowanej często jako naczelna, powinna zająć wartość doskonalenia własnego ja, czyli ewolucji duchowej. Uznawał też za niepokojącą technizację naszego życia oraz dążenie do zajmowania stanowisk nie wiążące się z poczuciem służby dla innych. Twierdził, że wyrazem życzliwości są praktyczne działania podejmowane w imię troski o innych ludzi, w tym o kolejne pokolenia.

Człowiek drugiej połowy XX wieku jest zdaniem J. Aleksandrowicza zniewolony, bowiem nie przeznaczając czasu na refleksję nad własnym istnieniem. Jednym z kolejnych zagrożeń jest nadmierny przyrost naturalny. Ludzie umierają z głodu. Powstaje też problem nadmiernego zanieczyszczenia naszej planety. Zamiast dalej niszczyć świat przyrody i zarazem siebie, należy zwrócić się ku wartościom duchowym. Powinno się czerpać przykłady z Dalekiego Wschodu.

Z poglądów filozoficznych J. Aleksandrowicza nie płynie pesymizm. W swoich pracach przytacza wyniki obserwacji nieuleczalnie chorych i tych, którzy targnęli się na swoje życie. Podkreśla, że istotną rolę w naszym istnieniu odgrywa nadzieja. Jest zdolna przedłużyć życie, wzmocnić nasze siły psycho - fizyczne. W związku z tym formułuje XI przykazanie: Nie trać nadziei.

Świat kultury to wyraz dążeń człowieka, jego pragnień i nadziei skierowanych ku ideałom. Wznosimy się ponad świat przyrody i koncentracja myśli, uczuć i dążeń wokół ideałów decyduje o człowieczeństwie. Niebezpieczeństwo płynie z tendencji do poddawania wszelkich przejawów życia indywidualnego i społecznego ocenom moralnym. W zbyt małym stopniu człowiek XX wieku zdaje sobie sprawę z tego, że wolność światopoglądowa wiąże się z wolnym wyborem moralności. Bardzo wiele przejawów naszego życia leży poza sferą moralności. Wyrazistym przykładem jest sztuka i literatura - całkowicie niezależne od moralności. Tym samym Julian Aleksandrowicz jest współczesnym kontynuatorem poglądu Przybyszewskiego, który głosił teorię czystej sztuki. Stanisław Przybyszewski uwyrażniał jak wnikać w świat wewnętrzny innych w sposób pozbawiony ocen. Dzieło kulturowe nie przestaje być pięknem nawet jeżeli osłabia podstawy moralne powszechnie akceptowane w jakimś społeczeństwie. W sztuce i literaturze może w szczerzy sposób znaleźć ujście agresja i nienawiść. Nie każdy człowiek jest pogodzony ze sobą; brak samoakceptacji i autentyzmu prowadzi do przenoszenia na innych konfliktów, które tłumi się w sobie. Niezmiernie pożądane byłoby przesycenie życzliwością świadomości ludzi w skali masowej. Wiele miejsca poświęca J. Aleksandrowicz kształtowaniu postaw lekarzy i przemianom edukacji medycznej. Sprawa ta jest zasadnicza, gdy weźmie się pod uwagę bezwzględną wartość życia.

Dąbrowski

Kazimierz Dąbrowski, psychiatra, psycholog i filozof, żył w latach 1902-1980. Był też twórcą ruchu higieny psychicznej w Polsce. Wykładał m.in. w uniwersytetach w Kanadzie. Spowodowane to by-

to sytuacją w Polsce; dominowały koncepcje biologiczne u nas i w rezultacie Dąbrowski nie mógł znaleźć dla siebie miejsca.

Głosił, odchodząc od utrwalonych poglądów, że nerwice i psychonerwice uznawane powszechnie za przejaw choroby są wyrazem przyspieszonego rozwoju duchowego. Podkreślał też, że pacjenci psychiatryczni bywają bardziej bogaci psychicznie, aniżeli ci określani mianem zdrowych psychicznie. Dąbrowski stworzył pojęcie pozytywnego nieprzystosowania, naruszając tym samym utrwalone od pokoleń, i znajdujące naukowe uzasadnienie w pedagogice, przekonanie o niezbędności przystosowywania się człowieka do otoczenia. Przystosowanie nie służy rozwojowi indywidualnemu. Świadczy o niedorozwoju uczuciowym i moralnym oraz jest wyrazem braku hierarchii wartości. Dąbrowski podkreśla, że pojęcie rozwoju zawiera bunt w stosunku do wielu obiegowych wartości. Pozytywne nieprzystosowanie wykazuje człowiek, który jest przystosowany do tego, co być powinno jego zdaniem, do ideałów. Nieprzystosowanie, które Dąbrowski ocenia jako negatywne, może przybierać postać drogi przestępczej, narkomanii lub alkoholizmu.

Nie mniejsze znaczenie ma wskazanie przez Kazimierza Dąbrowskiego na niezbędność przekraczania biologicznego cyklu życiowego. Stanowi to wyraz niezdeterminowania człowieka fazami biologicznymi, na przykład dojrzewaniem czy starością. Sens istnienia upatruje Dąbrowski w zbliżaniu się do ideału osobowości, co wiąże się z odniesieniem do wartości wyższych i zarazem odpowiedzialnością za rozwój innych. Wymaga to odrzucenia wielu przejawów życia charakteryzującego trwanie w społeczeństwie jak na przykład zwyczajów, ceremoniałów mody czy tabu, jak również poglądów uchodzących za niepodważalne. Rozwijając się wewnętrznie, wszechstronnie się doskonaląc, człowiek wzbogaca się psychicznie i przekracza swój typ psychiczny.

Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego pozostaje w opozycji do teorii głoszących nakaz przystosowania się do świata i do własnego organizmu. Teoria ta opisuje przejście od stosunkowo prostej struktury psychicznej, działającej mniej lub bardziej

mechanicznie, do złożonej hierarchicznie struktury psychicznej, charakteryzującej się autoregulacją. Nie negując znaczenia cech dziedzicznych oraz wpływu otoczenia, szczególną rolę w kształtowaniu osobowości człowieka Dąbrowski przypisuje czynnikowi trzeciemu, na który składa się samouświadomienie, samopotwierdzenie i samowychowanie. Normalna i powszechna droga do osobowości prowadzi przez procesy rozwojowe rozbijające strukturę pierwotną, przez procesy dezintegracji pozytywnej.

Tworzenie osobowości jest procesem złożonym, pełnym konfliktów zewnętrznych i wewnętrznych. Jest stopniowym uwalnianiem się od przymusu niższych warstw środowiska wewnętrznego oraz prymitywnego wpływu środowiska zewnętrznego. Tworzenie osobowości - podkreśla ten myśliciel - to droga dezintegracji, nieustannego przetwarzania własnej struktury, tej wrodzonej i urabianej przez otoczenie, przy jednoczesnym zachowaniu podstawowych właściwości indywidualnych.

Procesy dezintegracji - to znaczy proces wewnętrznych wahań, cierpień, lęki, depresje, obsesje, wzmożona pobudliwość. Osiągnięcie więc wyższego poziomu własnego rozwoju, czyli rozwijanie zdrowia psychicznego, sprzęgnięte jest z procesami nerwicowymi i psychonerwicowymi. Mając psychonerwicę, ma się zarówno rozterki i konflikty wewnętrzne, jak i duże bogactwo psychiczne.

Kazimierz Dąbrowski podkreśla, że psychonerwica wzmacnia wrażliwość, zdolność do rozumienia innych, etc. Zdrowie psychiczne polega na stawaniu się człowiekiem w sensie rozwoju uczuć wyższych, rozwoju wartości ludzkich, autentycznych, esencjalnych, realizacji ideału osobistego i społecznego. I przeciwnie - choroba psychiczna to całkowity brak zdolności do rozwoju psychicznego w kierunku realizacji osobowości, a więc coraz wyższych, esencjalnych wartości ludzkich.

Odkrywczość teorii K. Dąbrowskiego wyraża się również we wskazaniu na wymierność funkcji uczuciowych i popędowych oraz w przekonaniu o wymierzalności hierarchii wartości. Ogólnie było do-
tąd przyjęte mierzenie poziomu inteligencji i psychomotorycznego.

Tymczasem wyniki badań doświadczalnych w gronie współpracowników oraz analiza biografii dwustu wybitnych ludzi doprowadziły Kazimierza Dąbrowskiego do stwierdzenia wielopoziomowości funkcji emocjonalnych. Radość, śmiech, lęk, tragiczność, sympatia, instynkt seksualny, instynkt samozachowawczy, mają swoje bardzo różne poziomy, które można mierzyć na podobieństwo pomiaru różnej ciepłoty przedmiotów.

Człowiek w ciągu życia realizuje jakąś hierarchię wartości, rozwijając pewne swoje właściwości psychiczne silniej, a inne słabiej. Cele rozwojowe człowieka są zarazem jego wartościami. Dąbrowski dochodzi do wniosku, że wartości, jako normy, są jednocześnie zjawiskami empirycznymi i normatywnymi. Za szczególnie cenne uważam wprowadzenie przez K. Dąbrowskiego pojęcia i nazwy pozytywne nieprzystosowanie. Należy się przystosowywać do tego, co powinno być, a nie przystosowywać się schematycznie do tego, co urzeczywistnione.

Dąbrowski wyodrębnia w człowieku dwie esencje: indywidualną i wspólną. Są one tak ściśle ze sobą związane, że jedna jest warunkiem koniecznym rozwoju drugiej; nie można być prawdziwie społecznym, jeśli się nie kształtuje esencji indywidualnej, i na odwrót. Najbardziej znamienne spośród wartości i celów esencji indywidualnej są uzdolnienia i talenty, które chcemy w sobie rozwijać i wzbogacać, następnie wyłączne związki uczuciowe, niepowtarzalna miłość i przyjaźń oraz świadomość tożsamości ze sobą i własną drogą rozwojową. Esencja wspólna wyraża się w następujących wartościach: empatia, odpowiedzialność, wysoki poziom świadomości społecznej, autonomia, autentyzm. Sens tej esencji sprowadza się do rozwiązywania myślowego i przeżyciowego stosunku do drugiego człowieka i innych ludzi.

Zakwestionowałabym nazwę „esencja” ze względu na obciążenie tego terminu tradycyjną filozoficzną, a więc możliwość mylnych interpretacji i nieporozumień. Dąbrowski nie nadaje temu pojęciu sensu metafizycznego, rozumiejąc przez esencję fakty, pojęcia i przeżycia znajdujące się w zawiązkowym stanie u większości ludzi, nie-

dostatecznie rozwinięte, ale - w znacznej większości przypadków - zrozumiałe w ich zawiązkowych strukturach. Człowiek sam w drodze introspekcji wyróżnia w sobie niektóre właściwości, które stają się jego celami i zarazem wartościami rozwojowymi.

Wielką zasługą Dąbrowskiego jest ujęcie człowieka w kategoriach rozwojowych; odejście od statycznych koncepcji zdrowia psychicznego i nakaz samouświadamienia, samopotwierdzenia i samowychowywania siebie. Mimo tego patrzenia na człowieka w kategoriach stawania się, Dąbrowski nie zbliża się do pozycji relatywistycznych. Głosi wielopoziomowość zdrowia psychicznego i wielopoziomowość norm, ale zarazem stanowisko jego jest antyrelatywistyczne, głoszące obiektywizację i mierzalność hierarchii wartości. Dąbrowski wskazuje człowiekowi sens życia, głosząc nakaz ciągłego rozwoju, który nie ma kresu. Chciałoby się jednak wiedzieć jeszcze więcej: dlaczego, w imię jakich wartości, mamy urzeczywistniać w trudzie własne człowieczeństwo? Dlaczego mamy być powolni temu imperatywowi rozwoju? Czy tylko dlatego, że w przeciwnym wypadku odczuwalibyśmy brak harmonii wewnętrznej i niezadowolenie z samego siebie? Nie wyjaśnia tego, ale jasno kreśli odpowiedź na pytanie o drogę osiągania sensu naszego życia.

Jak twierdził K. Dąbrowski - mając psychonerwicę ma się zarówno rozterki i konflikty wewnętrzne, jak i duże bogactwo psychiczne. Psychoneurotyków charakteryzuje duża wrażliwość w stosunku do innych, otwarcie na ludzkie sprawy, zdolność do współodczuwania i rozumienia innych. Psychoneurotycy to zazwyczaj ludzie oryginalni i twórczy, nie przysparzający raczej konfliktów zewnętrznych, bo przenoszą je do własnego wnętrza. Mają zdolność do autorefleksji. Psychoneurotycy w pełni ogarniają bóle i troski tego świata. Natomiast ci tzw. silni ludzie to najczęściej psychopaci odznaczający się agresywnością, pozbawieni skrupułów, rozpychający się łokciami, prymitywni, rozważający skuteczność własnego działania zamiast jego ocenę, sprytni, nieczuli, brutalni.

Teoria dezintegracji pozytywnej jest teorią rozwoju psychicznego, która opisuje przejście od stosunkowo prostej struktury psychicz-

nej, działającej mniej lub bardziej mechanicznie, do złożonej hierarchicznie struktury psychicznej, którą charakteryzuje autoregulacja. Jednostki poddane temu przejściu są nastawione bardziej intrawertycznie. Wskazuje na rolę czynnika trzeciego w tym rozwoju człowieka, nie negując znaczenia czynnika drugiego - wpływu otoczenia i czynnika pierwszego, tj. dziedziczenia. Szczególną rolę w kształtowaniu osobowości człowieka odgrywa czynnik trzeci, na który składa się samouświadamienie, samopotwierdzenie i samowychowanie.

Prawdziwa postawa autentyzmu ma przed sobą trzy drogi rozwiązywania naporów intelektualnych i uczuciowych: chorobę umysłową, samobójstwo lub przedzieranie się do konkretnego ideału, choćby przy największych trudnościach i nikłych rezultatach. Całe życie człowieka jest rozwojem, w kierunku tworzenia własnej osobowości poprzez bunt, pomoc innym i przez wierność wobec wartości.

Jednym z przejawów procesu dezintegracji jest poczucie niższości w stosunku do samego siebie, które jak twierdzi Dąbrowski, stanowiło jeden z podstawowych dynamizmów życia psychicznego wielu wybitnych twórców, choćby Żeromskiego czy Kafki. Bez poczucia niższości nie ma możliwości efektywnej realizacji ideału osobowości, osiągnięcia coraz wyższego poziomu, nie ma procesu dezintegracji pozytywnej. To poczucie wyraża ocenę niewierności wobec przyjętego przez siebie ideału osobowości.

Oczywiście nie każdy człowiek zdradza tendencję do realizacji własnej osobowości. K. Dąbrowski w pracy *Dezyntegracja pozytywna* zajmuje się właśnie tą grupą ludzi, której właściwy jest, jak to określa, instynkt rozwojowy w szerokim tego słowa znaczeniu. Instynkt ten prowadzi do wzniesienia się człowieka na wyższy poziom kulturowy, przekraczający pierwotne cele biologiczne. Pod wpływem tego instynktu rozwojowego następują rozbicie pierwotnie zintegrowanej struktury człowieka.

Charakterystyczną cechą zdrowia psychicznego jest zdolność do rozwoju w kierunku tworzenia coraz wyższej hierarchii wartości aż do konkretnego ideału indywidualnego i społecznego. Myśliciel ten podkreśla, że uświadomienie sobie wartości w okresie dojrzewania

czy przeżywania rozmaitych kryzysów życiowych ma charakter objawienia. Wtedy wyższe wartości, ideały, czyli cele rozwojowe stają się dla danego człowieka wartościami podstawowymi. Są to momenty, w których dana jednostka uzyskuje świadomość tego, że niewłaściwe jest koncentrowanie wysiłków życiowych na zdobywaniu znaczenia i tak zwanej karierze. Odchodzi się wtedy od tego, co jest - do tego, co powinno zostać urzeczywistnione. Zmierzając ku wartościom idealnym mimo wszystkich przeszkód osiąga się twórcze, trwałe zadowolenie. Następuje świadome formowanie własnego poglądu na świat.

Kazimierz Dąbrowski podkreśla, że niebezpieczne jest przyjmowanie sokratejskiego intelektualizmu etycznego. Ten pogląd wyraża złudzenie, że poznane wartości skłaniają człowieka do postępowania zgodnie z nimi.

Według Kazimierza Dąbrowskiego od XVI wieku obniża się nieustannie poziom kulturowy naszego narodu. Objasnia to cechami charakteru Polaków. Do ujemnych cech polskiego charakteru należy: prywatność, warcholstwo, słabe talenty organizacyjne, tolerowanie niekompetencji, brak troski o ludzi wartościowych, lekkomyślność, powierzchowność, bezkrytyczne hołdowanie temu, co przychodzi z Zachodu i obojętność wobec jawnego naruszania prawa. Charakteryzującą nas również tendencję do obchodzenia prawa objaśnia Dąbrowski faktem, że władza polityczna była u nas zbyt często przejawem przemocy. Płytko rozumiany w Polsce indywidualizm powoduje niechęć do przepisów prawnych, pojmowanych jako ograniczenie wolności.

Wśród pozytywnych cech charakteru polskiego K. Dąbrowski wymienia: bohaterstwo, wspaniałomyślność, gościnność, dotrzymywanie zobowiązań, łagodność, brak okrucieństwa, upór, poczucie niezależności, mistycyzm i romantyzm. Przejawiany jednak skłonności do zachowań skrajnych; od egoizmu do heroizmu, od depresji do entuzjazmu. Szczególną rolę w pozytywnym przekształcaniu naszych cech narodowych powinna odegrać konstytucja. Ma ona ochraniać rozwój kultury i zaszczeplać prawidłowe wartości wyższe. Konstytu-

cja jako święta księga narodu ma kształtować w pożądaný sposób na postawy Polaków zaszczepiając potrzeby wyższe.

Każdy z myślicieli formułując swoje poglądy pozostaje pod wpływem dotychczasowego dorobku kulturowego. Nie tyle warunki społeczne czy ekonomiczne wpływają na kierunek poszukiwań danego filozofa, co dokonania jego poprzedników czy żyjących współcześnie. Inspiracją dla stworzenia oryginalnej teorii Kazimierza Dąbrowskiego były poglądy Abrahama H. Maslowa. Twierdził on, że świat mogą uratować terapeuci. Dzięki psychologom można przezwyciężyć nękające ludzkość problemy, a więc wojny, nienawiść, a nawet choroby. Wierzył w możliwość przekształcenia natury ludzkiej w pożądaný sposób. Filozofia ma pełnić rolę szczególnego typu terapii. Zarówno filozofów, jak i psychologów czyni Maslow odpowiedzialnymi za ludzkość. Chciwość, uprzedzenia czy tchórzliwość to przykłady zła, które można przezwyciężyć. Szczególne znaczenie przypisuje metodzie psychoterapeutycznej. Istotna korektura ludzkiej natury przyniesie w konsekwencji poprawę świata kultury.

Maslow ubolewa nad tym, że znamienne dla europejskiego sposobu myślenia jest uznawanie problemów związanych z istnieniem człowieka - jak sens życia, szczęście, nadzieja, miłość etc. - za nie-naukowe. Wpływa to negatywnie na procesy edukacji kolejnych pokoleń. Uważa, że wiedza naukowa powinna przyczyniać się do rozumienia siebie i drugiego człowieka. Przywiązuje znaczenie do oddziaływania poezji i literatury pięknej na człowieka. Twierdzi, że przecenia się znaczenie wiedzy naukowej. Ceni doświadczenia mistyczne.

Maslow podkreśla, że powinno się w większym stopniu sięgać do kultury Dalekiego Wschodu, ceni introspekcję oraz kontemplację. Podkreśla, że ludzie stają się sobie bliżsi, gdy następuje w nich pogłębienie życia psychicznego. Najwyższy poziom istnienia, który zbliża nas do innych ludzi osiągamy w doświadczeniach twórczych.

Koncepcja pozytywnego nieprzystosowania Dąbrowskiego ma źródło inspiracji w poglądach Maslowa, który podkreślał, że należy przezwyciężać uzależnienie od ludzi. Na tej drodze uniezależniania

się od świata osiągamy własną autentyczność. Z kolei przejawem ucieczki od własnego ja jest neurotyczne angażowanie się w sprawy innych ludzi, w tym życie dzieci czy wnuków.



242624

DZIAŁ 1(091)

AUTOR Szyszkowska M.

CZYTELNIA

TYTUŁ Filozofia w Europie

SYGNATURA 242624

242 624



Temida 2

Książki Wydawnictwa Temida 2 można nabyć składając zamówienia pod adresem Stowarzyszenia Absolwentów Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku, ul. Mickiewicza 1, 15-213 Białystok, tel. 457-168, tel./fax 327-062 bądź bezpośrednio w lokalu Stowarzyszenia pod wyżej wymienionym adresem, a także w księgarniach warszawskich: ORPAN w Pałacu Kultury i Nauki; Głównej Księgarni Naukowej im. B. Prusa, Krakowskie Przedmieście 7; Księgarni Wydawnictwa Sejmowego, ul. Senacka 1; Księgarni Ekonomicznej, ul. Grójecka 67; Księgarni Bankowej, Al. Solidarności 83/89 i Księgarni Uniwersyteckiej LIBER, Krakowskie Przedmieście 24; w Lublinie w księgarniach: ORPAN, pl. M.C. Skłodowskiej 4 i Iuris Prudentia, pl. M.C. Skłodowskiej 5; Katowice: ORPAN, ul. Bankowa 11.